

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



TESIS DOCTORAL

**Asimilación y condiciones de posibilidad del conocimiento en
Tomás de Aquino**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Enrique Ruspoli y Morenes

DIRECTOR:

Sergio Rábade Romeo

Madrid, 2015

Enrique Ruspoli y Morenés



x - 53-251837-Y

ASIMILACION Y CONDICIONES DE POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO
EN TOMAS DE AQUINO

Departamento de Metafísica
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Complutense de Madrid

1984



BIBLIOTECA

Colección Tesis Doctorales. Nº 114/84

© Enrique Ruspoli y Morenés
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1984
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-17663-1984

ENRIQUE RUSPOLI Y MORENES

ASIMILACION Y CONDICIONES DE POSIBILIDAD
=====

DEL CONOCIMIENTO EN TOMAS DE AQUINO
=====

Director: Dr. D. Sergio RABADE ROMEO
Catedrático de Metafísica (Crítica)

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
Facultad de Filosofía y Ciencias
de la Educación
Departamento de Metafísica
Año 1982

P R O L O G O
=====

PRESENTACION DEL TEMA,
DIRECTRICES METODOLOGICAS Y CONCLUSIONES

No puede ponerse en duda la actualidad del tema de la na turaleza del conocimiento humano, que la modernidad ha consagrado como uno de los problemas centrales del hombre en su quehacer filo sófico y vital. La asimilación cognoscitiva fué la respuesta dada al problema dentro del esquema general de la filosofía antigua y medieval. La carga nocional y terminológica habitual en nuestra re flexión filosófica hace, sin embargo, que dicha expresión conlleve connotaciones excesivamente naturalistas, presentándose incluso co mo una especie de reliquia arcaica expresiva de un planteamiento también arcaico del problema cognoscitivo. A mi modo de ver, ello es debido fundamentalmente a que, a pesar de su prolongada trayec- toria histórica y su extensa ramificación por la metafísica del co nocimiento, la gnoseología y la psicología, parece que nadie se hu- biera planteado el problema mismo de su justificación filosófica, corriendo la desventurada suerte de las teorías, aparentemente co- nocidas, pero que pasan a ocupar el anaquel correspondiente a las ideas arqueológicas, quedando fuera de nuestro repertorio nocional filosófico. Su rescate actualizador debe pasar por una crítica pro

funda que lleve a desentrañar su sentido último, junto a sus fundamentos fenoménicos y metafísicos. Este ha sido el primero y más aparente objetivo de esta tesis, que puede calificarse de un intento siempre actual, inserto en la revisión filosófica del conocimiento, pero vuelto sobre un tema hasta ahora inexplorado desde esta perspectiva.

La orientación inicial de la investigación fué histórica, trazándose el proyecto de analizar la teoría asimilativa en sus orígenes aristotélicos, para seguir desde ella, tanto las vicisitudes sufridas en su decurso temporal dentro de las corrientes afines, como las soluciones no aristotélicas, con el propósito de mostrar sus evidentes coincidencias y las no menos claras discrepancias. La inviabilidad de este plan quedó manifiesta, como es fácil de advertir, por su excesiva extensión y ambición, pero, sobre todo, porque de esa manera, lejos de contemplar el tema con una óptica moderna, observé que quedaba cada vez más inmerso en el seco y arcaico tecnicismo, alejándome, por tanto, del objetivo propuesto. No fué vana, sin embargo, esta búsqueda porque me llevó a la convicción de que la solución dada por Tomás de Aquino se presentaba como la expresión más madura y honda de la teoría, y que, por tanto, podría servir, por su mayor complejidad, como punto de referencia óptimo hacia las restantes posiciones. De esta primera orientación histórica obtuve dos conclusiones: la primera, centrar el tema exclusivamente en la teoría asimilativa expuesta por Santo Tomás, con la

pretensión de penetrar en sus raíces más hondas. Y la segunda, prescindir de todo planteamiento histórico, introductorio o enmarcador, porque "justificadamente o no - como dice Karl RAHNER - , se puede dudar de si por el mero camino de la investigación histórica es posible alcanzar lo realmente filosófico en Tomás ... Para adueñar se de lo propiamente filosófico de un filósofo, sólo un camino es viable: hundir los ojos con él en las cosas mismas. Sólo así se puede entender lo que él pensaba" (1). Y añade: "no intentamos, por tanto, captar todo lo que Tomás dijo aquí y allá, con la misma apreciación indiferenciada, para clasificarlo después en un orden puramente exterior. No se alcanza así el original acontecer filosófico que en Tomás se produjo. Lo que importa es esto otro: desde el originario punto de partida de su filosofía, con frecuencia bien poco explícito, volver a concebir ésta de nuevo en su concreto crecimiento" (2).

Escogida la vía sistemática, se fué evidenciando poco a poco que la teoría asimilativa sólo cobraba sentido e inteligibilidad desde una óptica metafísica, lo que llevó a la búsqueda de sus supuestos ontológicos. En esta segunda etapa preparatoria de la investigación, me pareció imprescindible enlazar dichos supuestos con un análisis fenomenológico del conocer. Con ello se lograba la elaboración de una visión sistemática de la teoría asimilativa tomista, tarea no emprendida por nadie hasta la fecha. Pero podría ser calificada como una clasificación puramente lógica, y, por tanto, exterior. Para lograr una coherencia orgánica interna se ensayó una lectura trascendental a partir de algunos datos fenoménicos,

cuya eficacia sirvió para elegirlo como método a seguir, dada la profundidad e inteligibilidad de sus resultados. Naturalmente que este planteamiento trascendental sólo tenía sentido como un método, extraído del contexto kantiano, para incluirlo dentro del esquema metafísico tomista.

La dirección emprendida estaba en la línea iniciada por MARECHAL y sus seguidores, lo que nos ha servido para justificar la utilización tomista del método trascendental. Sin embargo, el objetivo de este trabajo ha sido otro, porque no nos ha guiado el afán crítico de demostrar o fundamentar el realismo del conocimiento, intento suficientemente ensayado para que, uno más, pudiera considerarse como una aportación interesante al tema. Nuestro análisis trascendental ha consistido en buscar en el acto de conocer las huellas del sujeto y de la cosa, para llegar desde allí a las condiciones de posibilidad del conocimiento. Pero sin perder de vista que esta reducción del acto a sus condiciones de posibilidad se ha hecho buscando en el sistema filosófico de Tomás de Aquino los principios ontológicos que posibilitan dicho acto. Esto es de capital importancia para evitar equívocos. Los principios no se han encontrado en un análisis autónomo, reducido a la esfera del sujeto, a modo idealista, sino que se ha tenido que salir al campo del ser, que es el que rige el pensar y el obrar en la filosofía del Aquinate. En un segundo momento del planteamiento trascendental se han deducido los rasgos esenciales del conocer a partir de las condi-

ciones de posibilidad básicas, llegando a algunos elementos aprióricos y a nuevas condiciones de posibilidad.

El planteamiento trascendental indicado nos ha conducido al tema de la asimilación como la cuestión última en la que se culmina la explicación tomista del conocimiento humano. Lo que me ha permitido elaborar una definición y una clasificación de la asimilación, no realizadas hasta la fecha, y que aclaran varios problemas esenciales en torno a la interpretación tomista del conocimiento.

Para realizar esta tarea las dificultades bibliográficas han sido considerables. Porque, en realidad, pese a la inmensidad de estudios tomistas, los trabajos centrados en esta temática son muy escasos. Se corría el peligro de perderse en la selva de la literatura secundaria, dando vueltas en torno al tema, sin enfrentarse nunca directamente a él, pero, no obstante, no podía ignorarse. Tras una primera fase de conocimiento y selección, centramos la investigación en torno a tres grupos principales: los escasos estudios relacionados directamente con el tema, principalmente artículos de revista; la literatura en torno a la comprensión kantiana del pensamiento tomista; y los comentaristas clásicos, que ofrecían la particularidad de entender a Tomás de Aquino con una perspectiva más cercana y más ontológica, lejos de las conocidas deformaciones posteriores.

De todos modos, como es lógico en un trabajo de este tipo, la investigación se ha desarrollado en contacto directo y fundamental con los propios textos de Tomás de Aquino, de manera que, en el conjunto de la tesis, constituyen abrumadora mayoría. Esta preponderante atención a las fuentes se debe, de modo especial, a la necesidad de que sea el propio autor quien esté justificando y propiciando los pasos dados en un planteamiento metódico ajeno a su sistema. Se trata de conciliar el intento actualizador de la tesis, por el que vemos el pensamiento del Aquinate con mirada trascendental, con la necesaria fidelidad a su pensamiento auténtico, sin caer en las fáciles tentaciones de cartesianizarlo, kantianizarlo o heideggerianizarlo. Para ello nada mejor que dejar al propio autor que nos marque los pasos y nos dé las respuestas a nuestras preguntas. Este esfuerzo de penetración en el sistema para pensarlo desde dentro, ha aconsejado adoptar el criterio de referirnos a los filósofos por él citados desde su propia óptica, y, por tanto, según los textos a través de los cuales les conoció. Por ello, las referencias a Aristóteles las hacemos según las traducciones que preceden a los Comentarios en los que el Aquinate desarrolla su interpretación. Recordemos que es ésta la que nos interesa, y no su explicación o fidelidad históricas.

El tema expuesto se ha estructurado en dos partes, precedidas de una introducción preparatoria de carácter fenomenológico. El objetivo fundamental del análisis fenomenológico ha sido propor

cionar un soporte fenoménico al punto de partida del planteamiento trascendental. El equivalente metódico a los juicios sintéticos a priori es, en mi opinión, la identificación del cognoscente y lo conocido en el acto de conocer. La búsqueda de sus condiciones de posibilidad ocupa toda la primera parte de la tesis. Pero me ha parecido oportuno mostrar cómo se nos aparece dicha identificación en el análisis del fenómeno del conocer. Para ello me ha parecido suficiente con exponer tres distintos análisis fenomenológicos del conocimiento, hechos desde tres ópticas diferentes, pero insertas dentro de lo que llamaríamos fenomenología realista. En el primero de los cuales, el de Nicolai HARTMANN, que se encuentra dentro de un esquema de gnoseología de la representación, no nos encontramos con la identidad en el acto de conocer, pero nos sirve por mostrar con vocabulario moderno unos rasgos del conocer humano que coinciden nocionalmente en buena medida con el pensamiento de Tomás de Aquino, como sucede con los términos de "representación", "impresión", "receptividad", "espontaneidad", etc. El segundo análisis, el de VERNEAUX, lo he incluido por su condición tomista, aun a sabiendas de su nivel algo elemental, porque nos ha proporcionado lo que sería actualmente un análisis fenomenológico tomista, en el que la esencia última del conocer es la unión intencional de cognoscente y cosa conocida. Finalmente, me he arriesgado a incluir el magistral análisis del acto de intelección realizado por ZUBIRI, debido, por una parte, al reconocimiento personal por haberme dado el impulso definitivo para retomar la tesis, que hacía tiempo tenía abandonada por estimarla inactual, y, por otra parte, por presentármese como un reto la desazonante ambigüedad que me producía

la comparación de sus expresiones con el pensamiento tomista, unas veces idénticas en la forma y diversas en el contenido, y otras veces a la inversa. Como sucede con la actualidad común de la intellección y lo inteligido, que resulta difícilmente distinguible de la identificación del cognoscente y lo conocido, el punto de partida escogido para el planteamiento trascendental.

La primera parte de la tesis se ha convertido, por su importancia y novedad, en el centro del trabajo. La primera novedad radica en el hilo conductor propuesto para el análisis trascendental, que, en vez de plantearlo al modo de la autoreflexión del acto sobre la naturaleza del conocimiento, según el modelo del famoso artículo del De Veritate (3), he preferido desarrollarlo según el esquema que me ha sugerido el artículo de la Suma Teológica en el que Tomás de Aquino, al preguntarse por el autoconocimiento divino, toma como premisa fundamental del razonamiento la identidad del cognoscente y lo conocido, para mostrar desde ella la diferencia entre el conocimiento humano y el divino. He creído advertir en él una síntesis sencilla y clara, desde la cual se abren las vías del análisis para acceder a las cuatro condiciones de posibilidad cardinales del conocer. Lo cual viene sugerido por el propio Tomás de Aquino, que parte del conocimiento humano como modelo, el cual es proyectado en una línea de perfección ideal hasta el caso límite perfecto. Dando pie a la elaboración de un proceso lógico de proyección en lo absoluto de las diferencias dadas en nuestro

conocimiento contingente, por el cual se traspasa el ámbito intencional para llegar a la identidad óntica en el ser mismo de lo divino. En esta búsqueda del fundamento de la identidad real del conocimiento divino se ha alcanzado el esse como acto, al que he considerado la condición de posibilidad absoluta de todo conocimiento. Aunque las connotaciones kantianas sean, quizá, demasiado notorias, me he atrevido a denominar "deducción trascendental" a este proceso ascendente de búsqueda de la condición de posibilidad de la identidad real, porque, metódicamente considerado, no difiere sustancialmente de su prototipo kantiano, y ofrece la ventaja de mostrar, en un contexto metafísico tomista, la deducción de la primera condición de posibilidad de todo conocer.

Las otras tres condiciones de posibilidad cardinales del conocer las he deducido también del mismo punto de partida, la identificación del cognoscente y lo conocido, pero siguiendo el camino reductivo que va de la identidad de lo absoluto a la que se da en el conocimiento del ser finito. Lo que en Dios se veía unido realmente en su esencia absoluta, tras un proceso de proyección ideal unificadora de la pluralidad finita, se nos ofrece separado en la realidad de nuestro conocimiento. Y así como el fundamento metafísico de esa unificación era el esse divino como acto puro, el fundamento metafísico de la disgregación de lo contingente es la potencia por la que el ente participa del esse. He denominado al ser en potencia condición de posibilidad reductiva del conocimiento finito, entendiendo por ello la fundamentación metafísica de la existencia de más de un solo miembro en la relación cognoscitiva, que

se nos ofrece al modo de un proceso reductivo desde la unidad real, en tanto que reduce o limita el grado de conocimiento y el valor de verdad. Lo que se justifica con la potencia es que la unión sea de dos realidades distintas, y, por tanto, que sea una unión no real.

Queda por fundamentar la intencionalidad de dicha unión, que corresponde a la forma representativa. Es lo que llamo condición de posibilidad relacional del conocimiento, porque, gracias a ella, se establece la relación entre el cognoscente y lo conocido. Su deducción ha resultado más larga y complicada que las anteriores, porque no es suficiente con demostrar la necesidad de la similitudo, sino que ésta fundamente un nuevo orden, el intencional, por la vía de la representación, lo cual es posibilitado metafísicamente por la forma, que puede duplicarse en dos modos de ser, el natural y el intencional, manteniendo su unidad originaria radical.

Finalmente, la asimilación causal es la condición de posibilidad del realismo del conocer humano, puesto que la presencia de la forma representativa exige la acción causal del ser sensible.

En esta primera fase del planteamiento trascendental se han deducido las condiciones de posibilidad cardinales del conocer mediante un proceso ascendente desde la identidad del cognoscente

y la cosa conocida. En una segunda fase se ha seguido un proceso inverso, por el que se han deducido sistemáticamente las virtualidades cognoscitivas de cada condición de posibilidad, obteniendo de este modo los elementos gnoseológicos básicos de la teoría asimilativa. La densidad alcanzada en su desarrollo hacen desaconsejable un resumen, que resultaría demasiado prolijo para una Introducción como la presente, pero, no obstante, parece conveniente seleccionar algunas ideas claves.

La más importante que se deriva del esse como acto es la inmanencia del conocer, que se ofrece también como condición de posibilidad de todo conocimiento. La identidad del acto del cognoscente y el acto de lo conocido en un solo acto, que es inmanente, significa que la inmanencia no se reduce al acto de conocer, sino que se extiende al propio objeto conocido, que sólo es conocido en la medida que se hace un solo acto con el cognoscente.

Con la dualidad real de cognoscente y conocido se rompe en el ser en potencia la unidad óntica de ser y entender manifestada en el esse como la actualidad de todos los actos. A partir de la condición de posibilidad reductiva parece observarse un enorme intento teórico para poder explicar desde la dualidad la unidad esencial del conocimiento. El logro de este intento constituye la teoría del conocimiento humano elaborada por Tomás de Aquino. El primer paso de esta "reconstrucción" consiste en "recuperar" el acto. Para ello se ha tenido que justificar que el ser en potencia cognoscente, en virtud de su apertura, puede hacerse todas las co-

sas; que en virtud de su receptividad, está determinado hacia unas facultades como aprioris subjetivos, porque su ser no es su entender; y, finalmente, que las facultades consisten en un ordenarse, también apriori, al objeto proporcionado, que es su acto. Este "rodeo" del acto a través de la potencia es lo que caracteriza el conocimiento finito. Es el acto de la cosa conocida, que es distinta realmente del cognoscente. El sentido del acto de lo conocido es suplir la indigencia del ser en potencia, que, aunque tenga en sí la capacidad de conocer por su participación del esse como acto, tiene que actualizarla por medio de la cosa. Pero el acto de conocer no es el acto de lo conocido ni el acto del cognoscente considerados por separado, sino un solo acto, que es a la vez el acto del cognoscente y el acto de lo conocido. Volvemos nuevamente al punto de partida del planteamiento trascendental: el cognoscente en acto es lo conocido en acto. Vemos así que la raíz del conocimiento está anclada en la identidad del cognoscente y lo conocido, y que la dificultad más ardua no consiste en explicar el conocimiento divino, puesto que se nos ofrece como el prototipo ideal en el que la unidad es real y absoluta, sino en conciliar la identidad con la necesaria dualidad del conocer finito.

Esta función le está asignada a la condición de posibilidad relacional, esto es, a la forma representativa, por la cual se sitúa la cosa en la inmanencia. La correcta perspectiva que nos otorga el planteamiento seguido en el presente trabajo, lleva a la comprensión de la intencionalidad tomista, porque el sentido de la forma es posibilitar la identificación del cognoscente a la cosa

conocida. Si la forma intencional apunta a la cosa, de manera que sea ésta la que se conoce, es debido a que, desde el punto de vista del contenido, la forma se agota en su representatividad. Su conformidad con la cosa remite al problema de la fidelidad o adecuación de la forma intencional. Por esta razón se ve forzado Santo Tomás a defender la infalibilidad de la sensibilidad y del entendimiento ante sus respectivos objetos propios, lo que se fundamenta en el apriorismo de los objetos formales en tanto que actos de sus facultades.

El desarrollo del razonamiento ha conducido al tema de la asimilación, que se muestra como la identificación realizada a través de una representación. De manera que se nos han aparecido diversos modos de asimilarse al objeto, según el modo de la forma representativa presente en el cognoscente. La identificación con la cosa a través de la forma inteligible, o species intelligibilis, es virtual, lo que da lugar a la asimilación virtual. La identidad con la cosa a través de la species sensibilis y del verbum constituye el conocimiento formal en acto, lo que da lugar a la asimilación formal. Como el verbum, a su vez, se refiere tanto al concepto como al juicio, se originan dos nuevos tipos de identificación, a la esencia y al esse de la cosa, respectivamente, produciendo, correlativamente, la asimilación esencial y la asimilación existencial. Toda la verdad del conocimiento está incoada en la asimilación virtual, por lo que puede considerarse como la condición de posibilidad del conocimiento intelectual verdadero. En cambio, la asimilación existencial se nos aparece como la razón misma de ver-

dad, en la que se consuma el conocimiento verdadero, y que es el conocimiento humano más perfecto. La notable semejanza de esta relación asimilación - verdad con la teoría de la verdad real y la verdad dual de ZUBIRI han servido para encuadrar el tema en un marco actual.

La forma posee, además, una función dinámica distinta de la puramente representativa. Su análisis nos ha conducido a la espontaneidad intelectual, pues es el fundamento de la acción interna del conocer, ya que a partir de la conjunción de la forma y el cognoscente se inicia un proceso autónomo, la emanatio intelligibilis, de origen y caracteres propios. Interesa resaltar que la espontaneidad viene exigida por la inmanencia de la cosa conocida, que se hace presente al cognoscente por la forma representativa. La forma que hace de principio de la operación intelectual, al identificarse con el entendimiento, es la misma forma de la cosa, todavía no conocida, que ha sido hecha inmanente intencionalmente en la asimilación virtual. Esta desencadena un proceso inmanente, espontáneo, que es la intelección, que culmina en la asimilación formal, por la que el cognoscente se identifica a la cosa conocida mediante el concepto.

Desde la asimilación causal, la cuarta condición de posibilidad, se han analizado dos causalidades en el conocer. La primera es la de la cosa sensible, que proporciona el contenido representativo, y que es, por tanto, la que justifica el realismo. La segunda es la del entendimiento agente, que hace inteligible al ob

jeto, o, lo que es equivalente, constituye el objeto del entendimiento, lo que significa que éste hace o constituye el objeto que ha de conocer. Se trata de una nueva espontaneidad intelectual, que produce la representación inteligible que se presenta al entendimiento posible, y que hemos denominado asimilación constitutiva. Este es el aspecto transeúnte de la actividad espontánea del cognoscente, en tanto que la emanación del verbum es el aspecto inmanente. De modo que la espontaneidad del cognoscente tiene dos fases o momentos: uno, por el que se constituye o se hace el objeto inteligible; el otro, en el que se concibe el verbum en el acto de entender. El primero es una espontaneidad transeúnte, el segundo es una espontaneidad inmanente. El primero es la asimilación constitutiva del objeto realizada por el entendimiento agente. El segundo es la asimilación formal del entendimiento posible, donde se da actualmente el conocer.

La segunda parte de la tesis se ocupa de la naturaleza de la asimilación. El planteamiento trascendental, que ha situado el pensamiento gnoseológico tomista en unas coordenadas de inteligibilidad actual, ha dejado hecho el encuadramiento científico de la asimilación, que se muestra como un modo específico de identidad por el cual el hombre conoce la realidad. Gracias a ello he podido arriesgarme a formular una definición de la asimilación, en la que cada elemento esencial procede de cada una de las condiciones de posibilidad cardinales del conocer. La definición propuesta

es la siguiente: la asimilación es la identificación del cognoscente y lo conocido en la alteridad mediante una representación procedente de un agente causal.

La identidad se expresa siempre en Tomás de Aquino como la unidad de un solo acto, que, bajo la forma del esse, es la condición de posibilidad absoluta de todo conocimiento. Constituye la unión máxima posible, mayor que la de materia y forma, porque se trata, en realidad, de la unión de forma y forma, lo cual, trasladado al nivel del acto, significa que es la unión de acto y acto, del acto del cognoscente y el acto de lo conocido, es decir, la unidad de un solo acto.

La alteridad es el rasgo que subraya la realidad dual del conocimiento derivada del ser en potencia. Significa que lo otro diverso de sí se hace presente al cognoscente en tanto que otro. Esta reduplicación, que ha suscitado recelos y hasta encendidas polémicas dentro de la familia tomista, resulta totalmente congruente con el desarrollo de nuestra investigación. También en este punto la enorme semejanza con la alteridad zubiriana ha permitido acercar el pensamiento del Aquinate a formulaciones actuales. La correcta interpretación de la alteridad debe partir de la necesidad de encuadrarla en un marco de identificación del cognoscente y lo conocido, que es lo característico de todo conocimiento. Luego, cuando Tomás de Aquino afirma que el cognoscente posee la forma de otra cosa, o que recibe la perfección que es propia de una cosa, está afirmando también que el cognoscente se identifica a

dicha forma o perfección de otra cosa. La referencia a lo otro en tanto que otro es, por otra parte, pieza clave para asegurar el realismo en un esquema gnoseológico de identidad. Es lo que sirve para distinguirlo del idealismo, para el cual la alteridad se presentaría como lo puesto por el sujeto, como el mismo espíritu del sujeto objetivado, y no como lo otro del sujeto en tanto que otro.

La idoneidad de incluir la representación y la causa en la definición de la asimilación ha quedado justificada, y, en gran medida, explicada, a lo largo del planteamiento trascendental. Pero, además, la tipología de la asimilación a que ha conducido, me ha permitido aventurarme en esta segunda parte en la elaboración de una clasificación.

Finalmente, se ha podido resolver el problema de la conciencia en relación con la asimilación, gracias nuevamente al apoyo aportado por el análisis zubiriano, en el sentido de que el entender, o el conocer como conciencia, es un momento de la identificación de la cosa conocida en la inmanencia del cognoscente, y, por tanto, no es algo distinto de la asimilación.

NOTAS DEL PROLOGO

- (1) RAHNER, Karl. Espíritu en el mundo, traducción Alfonso Alvarez Bolado, Herder, Barcelona, 1963, pág. 13.
- (2) Ibid., pp. 13-14.
- (3) De Veritate, q.1, a.9.
- (4) I, q.14, a.2.

206

I N T R O D U C C I O N
=====

21

214.

1. APROXIMACION ETIMOLOGICA

La intención de este capítulo introductorio es acercarnos algo a la comprensión de un término - la asimilación - que suena a nuestros oídos como algo arcaico y casi arqueológico, y que connota además para nuestra semántica actual claras referencias físicas, muy ajenas al ámbito gnoseológico y metafísico en que se desenvuelve nuestro trabajo. La meta que se persigue es por tanto bien modesta, lejos de cualquier análisis etimológico científico que busque las raíces lingüísticas o filosóficas del término. Se trata de algo tan sencillo como aclarar, en la línea de una cuestión preliminar, lo que debemos entender inicialmente por asimilación y sus diferencias con las otras significaciones más usadas. Por consiguiente, nuestro análisis tiene un carácter eminentemente propedéutico, de forma que posibilite un enriquecimiento en el planteamiento del tema. Tampoco se pretende, como es natural, que de estas consideraciones iniciales se vaya a aprehender la misma esencia de la asimilación cognoscitiva, tarea que irá desgranándose a lo largo de toda nuestra investigación.

El significado más corriente y usual que posee el vocablo "asimilación" es el que se refiere a la función fisiológica de la nutrición. Por él se entiende el proceso que realiza el organismo animal para transformar el alimento en sustancia nutritiva y apropiárselo a su ser. Transformación del alimento y enriquecimiento del sujeto son las dos cualidades fundamentales del proceso, que se desarrolla a nivel exclusivamente físico. Los jugos gástricos, al actuar sobre los alimentos recibidos, los transforman, de manera que las sustancias aprovechables por el organismo entran a formar parte de su propio ser, y las residuales son desdeñadas; dicho de otra manera, el objeto alimenticio ha perdido su ser anterior y ha adquirido el del ser al que ha alimentado, se ha corrompido físicamente. A la transformación del objeto le corresponde cierta alteración en el sujeto por la cual acumula nuevas fuerzas y reservas para seguir cumpliendo sus funciones; es decir, adquiere algo nuevo que le supone un perfeccionamiento accidental de su naturaleza.

Parece obvio que este significado no corresponde adecuadamente al conocimiento que no corrompe ni destruye la cosa, ni consiste en un proceso fisiológico en el que acaezcan transformaciones y alteraciones exclusivamente físicas. Sin embargo, existe la concomitancia de que el cognoscente experimenta un enriquecimiento y perfeccionamiento al posesionarse, del modo que sea, del objeto

Hay una segunda acepción del término asimilación que se deriva de la significación anterior, pues establece su analogía

aplicándola al campo del aprendizaje. Consiste en la pretensión pedagógica de que los conocimientos enseñados al alumno no sean aprendidos mecánicamente, sino que sean "asimilados", es decir, incorporados a su propia mentalidad de manera que se utilicen como ideas propias y entren a formar parte de su concepción del mundo y de la vida. Decimos que deriva de la significación que posee la asimilación vegetativa porque carga la mano preferentemente en la incorporación personal de las ideas dadas, entendiéndola a modo de un proceso de maduración que culmina en la apropiación de aquello que era extraño, de manera que entra a formar parte de su mundo interior. Se observa fácilmente que se trata de la traslación del aspecto principal de la nutrición - la apropiación procesual a su ser de lo otro obteniendo un enriquecimiento - al plano de la psique humana en el que se desenvuelve el desarrollo perfectivo de los conocimientos, que parte de su recepción impersonal y culmina, por medio de una evolución, en su aceptación personal hasta el punto de entrar a formar parte de su mentalidad.

La acepción de la asimilación pedagógica se acerca más a la gnoseológica en la medida en que, al contrario de la asimilación vegetativa, el objeto permanece inmutable y el proceso es de índole espiritual. Tiene además un valor indudable para el pedagogo, pero, aunque penetre en el campo del conocimiento humano, difiere en su contenido de la asimilación propiamente cognoscitiva, pues consisten en dos momentos diversos del ejercicio del conocimiento humano. La asimilación cognoscitiva se refiere a la naturaleza misma del conocer, es decir, al acto por el que el alma conoce el ob-

jeto y entra en íntima unión con él, prescindiendo de toda consideración posterior, como son su retención memorística, su aceptación personal, su comprensión íntima, etc. En cambio, la asimilación pedagógica prescinde de cómo se verifica nuestro conocimiento, partiendo de él como de un hecho dado, por lo que le resulta indiferente la solución que se dé a la naturaleza del conocer. Se refiere al proceso que se cumple en el alma a partir del momento en que conoce algo hasta el punto en el que aquello que se conoció anteriormente es plenamente comprendido e incorporado definitivamente a su propio ser. Por esto, tanto en el punto de partida como en la meta, el objeto está ya conocido, de modo que lo que se realiza en dicho proceso es explicitarlo y profundizarlo, lo que lleva naturalmente a nuevos actos de conocimiento (asimilación cognoscitiva), mas sólo con el propósito de lograr su plena comprensión y personalización. En esta asimilación no se plantea el problema fundamental del conocimiento, pues como acontece en las ciencias positivas, se deja el tratamiento de la esencia del conocer al filósofo. No obstante, conviene reparar que puede considerarse, salvando todas las distancias precisas, que la asimilación pedagógica cumple del modo más perfecto y completo el fin de la asimilación cognoscitiva (la máxima unión entre el cognoscente y lo conocido), aunque no en un plano estrictamente gnoseológico, sino limitado dentro del campo propio de su acción al perfeccionamiento accidental del hombre.

Atendiendo al sentido nominal de asimilación hay que te-

ner en cuenta que filosóficamente es un término traducido del latín "assimilatio". El cual a su vez es un sustantivo que expresa la acción y efecto de "assimilare". Deberíamos decir, pues, haciendo la traslación paralela, que asimilación expresa la acción y efecto de asimilar. Tanto asimilación como asimilar hacen referencia a un símil. Un sinónimo más actual de símil es semejanza, que traduce con precisión el término "similitudo", que es el sustantivo al que se refiere el verbo "assimilare". De aquí que asimilar sea sinónimo de asemejar. Por tanto, asimilar algo a otra cosa quiere decir, en líneas generales, que pasa a ser semejante a ella sufriendo una modificación. El reflexivo del verbo traslada el cambio al propio sujeto, indicando que es él mismo el que se hace semejante a una cosa exterior. Así pues, la asimilación del conocimiento consistiría en una modificación del sujeto cognoscente por la cual se asemejaría al objeto conocido. Si por el contrario, indicase al objeto como paciente, sería éste el que sufriría un cambio haciéndose semejante al sujeto. Esta alternativa nos sitúa ante el problema capital de la teoría del conocimiento que se hace cuestión de la fidelidad que poseen nuestras sensaciones y conceptos en relación a la cosa conocida. La modificación del cognoscente que tiende a ajustarse a las exigencias del objeto, colocará la solución en una vía objetivista, o por mejor decir, realista, para la cual la verdad consistirá en la adecuación del alma a la cosa. En cambio, la transformación del objeto hecha según las peculiaridades de nuestro conocimiento, introducirá el problema por los caminos del subjetivismo o del relativismo, pudiendo desembocar también en una doctrina de tipo idealista, para la cual el contenido del conocer

no tendrá validez en virtud de la cosa a la que se refiera, sino que será puesto por el sujeto, por lo que la verdad quedará reducida a la conformidad del pensamiento consigo mismo.

En realidad se refiere al primer sentido, es decir, la asimilación significa que el cognoscente sufre un proceso a través del cual logra hacerse semejante a la cosa que conoce. Lo cual se confirma si echamos una rápida ojeada a la historia de la filosofía, y observamos que la teoría de la asimilación se desarrolla dentro de gnoseologías realistas y que los subjetivismos e idealismos aparecen varios siglos después. Por consiguiente, ajustándonos al vocablo podríamos afirmar que la asimilación del conocimiento quiere decir que el cognoscente, en virtud del influjo del objeto, sufre una modificación que le transforma haciéndole semejante a éste.

Esta significación nos acerca mucho más, sin duda, al sentido filosófico de la asimilación que las dos anteriores, pero, como suele acontecer con los análisis terminológicos, es insuficiente para penetrar hasta el fondo y deja aspectos sin tratar. Lo más aprovechable es la afirmación de que el sujeto se asemeje al objeto; de aquí a la tesis de que el alma "est quodammodo omnia" hay un corto trecho. Pero, igual que sucede con el famoso aforismo aristotélico, se halla sujeta a ambigüedades y a diversas interpretaciones, porque deja sin responder la pregunta sobre la peculiar naturaleza de dicha semejanza, ni dilucida el modo cómo se realiza tal proceso en el espíritu humano. Hay que reconocer, empero, que este significado del término "asimilación" nos sitúa por un cami-

no fructífero y que nos aporta elementos y aspectos de indudable interés y valor apreciable.

Siguiendo en la línea de considerar a nuestro vocablo como procedente de "símil", puede encontrarse otra interpretación que suaviza considerablemente la relación de semejanza en la que se concluía en la anterior. La asimilación menciona únicamente que un sujeto determinado recibe un símil o semejanza de otra cosa y lo alberga en su seno, sin que de aquí se concluya que vaya a asemejarse a ella. Como se verá, se ha sustituido el "hacerse" símil por "recibir un " símil, asemejarse a otra cosa por recibir una semejanza de la misma. Aplicándolo al conocimiento resultará que la asimilación consiste en la recepción por el cognoscente de una semejanza de lo conocido por medio de la cual conoce la cosa. De este modo el sujeto no se asemeja a la cosa, sino que simplemente se limita a poseer en su interior un intermediario, con el que tiene una relación que le sirve para acceder cognoscitivamente al objeto. El alma sólo sufre la modificación propia de los actos en general, pero en realidad permanece inmutable en relación al objeto en cuanto que no se modela según las características de éste. Por ello, el comportamiento del alma, lejos de suponer la "esclavización" al objeto que le llevase a cierta "objetivización", consiste tan sólo en tomar conciencia de los distintos símbolos de las cosas que llegan a su presencia para conocer a su través a los representados. En realidad late bajo esta concepción la teoría gnoseológica que considera que la representación es la verdadera esencia del conoci

miento humano, que como se sabe fué tan querida a las corrientes nominalistas del s.XIV hasta el XVII. Sin embargo, si comparamos con la acepción anterior, parece que asimilar quiere decir asemejar, y este verbo no indica la mera recepción de una semejanza, si no que expresa que el sujeto se hace semejante a otra cosa.

Finalmente hay que mencionar el significado más ontológico y preciso que posee la palabra "asimilación". Se refiere al ejercicio de la causalidad y por tanto entra en el tratamiento metafísico de la actividad causal de los seres. Toda causa, al cumplir la función que le corresponde en cuanto tal, comunica a sus efectos unas peculiaridades determinadas derivadas de la naturaleza de su ser, de manera que aquéllos quedan ontológicamente imposibilitados de exceder los límites puestos por su agente. Dicho de otra forma, la causa imprime en el efecto un sello que le impide alcanzar una perfección mayor que la de aquélla y que le circunscribe a una naturaleza de características semejantes, puesto que nadie puede dar lo que no tiene, y por lo mismo, lo que da se asemeja necesariamente al donante. Esto quiere decir que el efecto es semejante a su causa, de donde puede concluirse que se asemeja, o asimila, a ella, es decir, que en el ejercicio de la causalidad existe un proceso de asimilación.

Para trasladar este significado al ámbito del conocer humano es preciso tener en cuenta que en el proceso cognoscitivo pueden encontrarse dos principios que serían, en sus líneas genera-

les, causales. Por un lado, el sujeto cognoscente que interviene activamente para conocer, y, por otro, el objeto conocido que le estimula. Ambos principios tienen un único efecto: el acto de conocer. Pues bien, podría afirmarse, que el conocimiento es asimilativo porque su acto se asemeja tanto al alma en el que se realiza como al objeto al que se refiere. Indicar ahora el modo y el qué de esta semejanza sería prejuzgar algo que se tratará a lo largo del trabajo.

Resumiendo y sintetizando las diversas significaciones del término asimilación encontramos algunas ideas que nos sirven para entender, al menos provisional y superficialmente, el sentido gnoseológico de la asimilación.

El primer rasgo, que comparten todas las interpretaciones, es que el cognoscente experimenta una modificación que le perfecciona cuando recibe el objeto.

En segundo lugar, esta modificación consiste en que el cognoscente se asemeja a lo conocido mediante una semejanza.

Y en tercer lugar, la presencia de la representación indica la existencia de un proceso causal asimilativo.

2. PERSPECTIVA FENOMENOLOGICA

No se pretende en este capítulo hacer un análisis fenomenológico riguroso y científico del hecho del conocer a la luz de las más recientes aportaciones, sino traer al pórtico de nuestro tema básico de estudio algunos elementos que creemos de indudable interés como puntos de partida. Por esta razón viene incluido este tratamiento en la Introducción, y no en el desarrollo del estudio.

Por esta razón también, hemos elegido tres distintos análisis del fenómeno del conocimiento, hechos desde tres ópticas diferentes, pero las tres insertas dentro de lo que llamaríamos fenomenología realista. Un fenomenólogo como HARTMANN, un tomista como MARC o VERNEAUX, y nuestro ZUBIRI, que en su reciente libro "La inteligencia sentiente" hace un magistral análisis del conocer dentro del marco más actual.

El objetivo que perseguimos con esta exposición es plural, pero puede reducirse a los siguientes puntos:

1. Entrar en contacto, desde el principio del estudio, con lo que fenomenologías realistas consideran datos ofrecidos en

el fenómeno.

2. Permitir hacernos las preguntas acerca de las causas de dichos fenómenos, que, dentro del contexto de la filosofía de Santo Tomás, remiten a determinadas teorías metafísicas.

3. Desbrozar, también desde el principio, lo que, a nuestro juicio, ha de corresponder a la elaboración teórica de la esencia del conocer y lo que remite al componente procesual del mismo.

La importancia de estos tres objetivos es obvia. Por el primero podremos apreciar el componente fenoménico en el que se basa, explícita o implícitamente, la construcción gnoseológica del Doctor Angélico. Por el segundo enlazamos con la primera parte de la tesis en la que presentamos un planteamiento trascendental que, a partir de estos datos fenoménicos, nos lleva a los conceptos metafísicos latentes en ellos. Y por el tercero anticiparemos lo que constituirá el resto de la elaboración teórica de la tesis.

Como puede apreciarse claramente, se trata de una cuestión metódica lícita, que además permite enfocar nuestro tema de una manera más acorde con la sensibilidad filosófica actual.

Es necesario tener bien en cuenta la intención husserliana de captar la esencia en el análisis del fenómeno (1) para no caer, en el caso concreto del análisis del fenómeno del conocimiento, en una introspección de los fenómenos presentados a nuestra conciencia individual, ya que de este modo haríamos todo lo más un análisis empírico y no fenomenológico del conocer. Se trata de lle

gar a la esencia del conocer a partir de los datos del fenómeno. Este ajuste estricto al dato tiene dos consecuencias muy claras. Por una parte, se exige la máxima fidelidad a lo que nos ofrece por medio de una correcta descripción que evite el fácil traspiés del a priori y de la proyección subjetiva. En esta línea podría incluso reprocharse a HUSSERL el no haberse despojado de todo a priori, ya que la "reducción" por él propuesta se presenta con todas las características de un a priori no dado en el fenómeno (2). Por otra parte, ajustarse al dato comporta renunciar, al menos en esta fase de la investigación, a teorías conceptuales, a cualquier elaboración a partir de ideas. En "La inteligencia sentiente" ZUBIRI lo advierte continuamente: "No voy a entrar en una especie de discusión dialéctica de conceptos, sino que me limito a los hechos mismos en cuanto tales" (3).

Ajustándonos al dato y prescindiendo de toda apoyatura conceptual es como hemos de enfrentarnos al fenómeno del conocer. Pero vemos rápidamente que el único fenómeno del conocer del que tengo datos para analizar es el mío, y por extensión, el humano. Así que el punto de partida del análisis es un tipo determinado de conocimiento, que es el humano. De los demás, si existen, no puedo de momento decir nada. Les llegará más adelante su turno en la primera y segunda parte del estudio, cuando aborde la temática metafísica y nos enfrentemos con los sistemas de ideas.

En este marco previamente delimitado es donde hay que encuadrar el análisis del fenómeno realizado por Nicolai HARTMANN, que, dentro de las limitaciones derivadas de ser un temprano ensayo de fenomenología de cuño realista, hace una descripción muy útil para nuestros fines. Su precedencia cronológica, junto a situarse en unas coordenadas de pensamiento bastante diversas de las de Santo Tomás, nos aconsejan también empezar nuestra exposición por él.

Lo primero que se advierte es la importancia que otorga a la imagen: "la "imagen" o "representación" es un elemento esencial necesario de la relación de conocimiento" (4). Se le ofrece como un tercer elemento situado entre los dos miembros que componen toda relación cognoscitiva. Si bien el punto de partida de su descripción es la connotación de que en todo conocimiento hay dos miembros en relación, radicalmente enfrentados de modo que resultan trascendentes entre sí (5), en el curso de su investigación debe aceptar la existencia de un tercer elemento, que no es tan súbitamente evidente como el sujeto y el objeto, pero no por ello menos necesario ni evidente. Como veremos más adelante, este interés por los tres elementos de la relación cognoscitiva sitúa su análisis preferentemente en una gnoseología de la forma, a diferencia de lo que sucede en las de los otros dos autores.

Después de la connotación de la trascendencia de los dos miembros de la relación cognoscitiva, observa que solamente serán sujeto y objeto en tanto que estén mutuamente condicionados, puesto que el cognoscente sólo conoce en la medida que conozca algo,

que tenga presente lo conocido. Por esto son miembros recíprocos. Pero la reciprocidad no supone que la relación sea invertible, puesto que las funciones del sujeto y el objeto son esencialmente diferentes (6); lo conocido no cumple el mismo papel que el cognoscente que lo considera. "La función del sujeto consiste en un aprehender el objeto; la del objeto, en la posibilidad de ser-aprehendido por el sujeto y en el ser-aprehendido por éste" (7).

¿Cómo es posible que el sujeto aprehenda al objeto, es decir, se lo incorpore a sí, si resulta que la trascendencia es una característica de base en la relación?. El objeto debe permanecer como objeto, ya que así lo testimonia la observación del conocimiento. Pero por otra parte, el sujeto sólo puede tener conciencia de él en la medida en que se sitúa, del modo que sea, en su propia esfera. De aquí que concluya HARTMANN diciendo que "la función del conocimiento se presenta como un acto de tres fases: como salida, como estar-fuera y como retorno-a-sí del sujeto" (8). En consecuencia, para aprehender el objeto, el sujeto debe ir a su esfera e incorporarlo a la suya propia para tener conciencia de él. Dejando aparte el aspecto bastante metafórico, como si de un botín de guerra se tratase, de la conquista del objeto del conocimiento, conviene subrayar la necesidad de que el objeto penetre en la esfera del sujeto, lo que comporta claras repercusiones, como más adelante veremos, con la inmanencia del cognoscente por un lado y con la actividad causal del objeto por otro.

Cuando el cognoscente aprehende el objeto conocido, no

queda éste alterado en lo más mínimo, como si hubiera recibido alguna modificación de carácter físico. Y menos aún, penetra con su ser completo en el propio sujeto. El objeto ni se altera, ni se torna inmanente. ¿Cómo se incorpora en el cognoscente?. Mediante una imagen. "La aceptación de lo captado no significa una inclusión del objeto en el sujeto, sino la repetición de las determinaciones del objeto en una formación de contenido en el sujeto: la formación de conocimiento o la "imagen" del objeto" (9). Es un sustituto del objeto, o más bien su representación, lo que aparece en el sujeto. Por esto, el sujeto, al contrario que el objeto, recibe una alteración, sufre la aportación de algo nuevo. "En el objeto no surge nada nuevo, mientras que en el sujeto nace la conciencia del objeto con su contenido: la "imagen" del objeto" (10). El análisis del fenómeno nos presenta un tercer elemento situado entre los dos miembros de la relación cognoscitiva.

Pudiera creerse que si lo incorporado en el sujeto es la imagen y no el objeto, realmente lo que se conocería sería aquélla y no éste, con lo que se caería en la inmanencia, pues lo conocido no sería ya algo exterior sino un producto subjetivo. Pero analizando el acto cognoscitivo directo se observa que se posee conciencia del objeto y no de la imagen. Y por tanto lo conocido no es la imagen sino el objeto. "El conocimiento, mientras es cabalmente fenómeno de conciencia, es pura conciencia del objeto, es decir, no es conciencia del sujeto, del acto ni de la imagen: lo "aprehendido" es el objeto únicamente y no, además, su ser-aprehendido, o sea, que no se aprehende además ninguno de los factores funcionales o

de contenido característicos del aprehender como tal" (11). De este modo resulta que el objeto es conocido, permaneciendo trascendente, por medio de una imagen que lo representa, que no es conocida sino puro instrumento para poder alcanzar a aquél.

Pero si la imagen no es aprehendida, ¿cómo sabemos que existe por el mero análisis del fenómeno?. En el conocimiento directo, efectivamente, no se muestra pues sólo existe la conciencia del objeto. Sin embargo, mediante la reflexión sobre el conocimiento, puede aparecer la conciencia de la imagen, del mismo modo que la del sujeto y la del propio acto cognoscitivo. Reflexión carente de carácter teórico, pues surge constantemente al advertirse los errores y las ilusiones en que se desenvuelve la experiencia cotidiana. En la conciencia del objeto se involucra la opinión sobre él, no como opinión, sino como perteneciente al objeto. Y así cuando una segunda aprehensión del mismo objeto difiere de la primera, se impone la diferencia entre su contenido y el objeto. "Precisamente en todo eso que puede ser acertado o desacertado, se distingue del objeto mismo aquel algo que constituye el contenido del conocimiento: la formación del conocimiento o "imagen del objeto", la representación que del objeto tiene el sujeto. Es el objeto, no como es en sí, sino como es visto, aprehendido o interpretado" (12). Es evidente que aquello por lo que erróneamente es tomado el objeto se distingue de éste, pues sus contenidos son diversos, y también del sujeto. Mas no existe solamente cuando se da el error o la ilusión, sino en todo conocimiento, puesto que, aunque sea verdadero, se da empero la posibilidad del error y de su rectificación. Luego

"esto significa que la "imagen" o la "representación" es un elemento esencial necesario de la relación de conocimiento" (13).

Notemos que cuando HARTMANN califica a la imagen como "elemento esencial" del conocimiento nos está mostrando indirectamente que su descripción se ha ajustado impecablemente a los datos del conocer humano sin recurrir a apoyaturas conceptuales más o menos inconscientes. Hago esta advertencia para insistir en la diferencia entre el método fenomenológico que seguimos, que se centra en el conocer humano, y el método que habremos de seguir en el planteamiento trascendental que vendrá a continuación, porque en éste deberemos buscar las condiciones que posibilitan el hecho del conocer, y en esta búsqueda tendremos que trascender el ámbito del conocimiento humano para llegar al conocimiento en general y, como referencia ejemplar de todo conocer, al conocimiento divino. Pero la referencia a otro conocer que no fuese el humano en el momento actual hubiera sido, como advierte ZUBIRI, situarnos indebidamente en el ámbito de las construcciones teóricas.

Para que el sujeto conozca el objeto es preciso que la imagen lo represente correctamente, repitiendo sus determinaciones. De suerte que el objeto determinará al sujeto; determinación que sólo tiene esta dirección, pues el sujeto no actúa sobre el objeto. "En la relación de conocimiento, sólo el objeto es lo determinante y el sujeto lo determinado" (14). No vaya a creerse, sin embargo, que es el sujeto en su totalidad el que recibe la determinación del objeto, sino sólo aquello que hay en él y que permite el cono-

cimiento; es decir, el objeto "determina... sólo a la imagen del objeto" (15). De esta manera la imagen que posee el cognoscente es "objetiva", repite las determinaciones del objeto. Concluimos, por tanto, que "el sujeto se comporta receptivamente con respecto al objeto en la relación de conocimiento" (16).

¿Quiere esto decir que el cognoscente sea puramente pasivo?. En este caso, el análisis desembocaría en una teoría de cuño empirista. No es preciso, empero, negar la actividad del sujeto a causa de que sea receptivo, porque esta condición no impide que bajo otro aspecto sea activo. "Receptividad con respecto al objeto y espontaneidad con respecto a la imagen no se excluyen recíprocamente" (17). Así pues, mientras recibe las determinaciones del objeto, puede el sujeto realizar por su parte un acto productor de la imagen. "La conciencia puede muy bien participar creadoramente en la construcción de la imagen, es decir, en su propio contenido "objetivo" (18). Aunque este aspecto creador del sujeto no sea un dato aportado por el hecho del conocimiento, no hay nada en éste que sea contrario a él, y por consiguiente no es aventurado defender su posibilidad.

Como resumen, podemos concluir que el análisis hartmaniano del fenómeno del conocimiento aporta lo siguiente:

1. La existencia de una imagen o representación como intermediaria entre el sujeto y el objeto, cuya necesidad aparece en virtud de la incorporación de lo conocido al cognoscente.

2. La imagen no es lo aprehendido, sino el medio para aprehender el objeto. La conciencia de la imagen surge por la reflexión y no en el conocimiento directo, en el que sólo se da la conciencia del objeto.

3. El entendimiento es receptivo con relación al objeto. Éste determina el contenido de la imagen.

4. No obstante, nada impide que el intelecto pueda crear la imagen del objeto.

Prescindiendo de momento de las diferencias de lenguaje, resultan evidentes las concomitancias con el pensamiento de Santo Tomás. O mejor dicho, con una parte de la gnoseología del Aquinate, en la que caben perfectamente las cuatro características apuntadas, aunque no agotan todo su contenido, en concreto lo que en su pensamiento sería lo esencial del conocer, esto es, la conversión del sujeto en el objeto. Matizando algo más lo anterior, habría que decir que el análisis fenomenológico de HARTMANN entraría de lleno en lo que denominaríamos gnoseología de la representación y en el proceso asimilativo, afectando más colateralmente a la naturaleza y a los niveles de conocimiento.

Hecha esta salvedad conviene abordar el problema de vocabulario, que se presenta a veces como una barrera ante la que retroceden no pocos que intentan conocer el pensamiento medieval. Y es que realmente términos como "species impressa", "species intelligibilis", "intentio intellecta", "phantasmata", "verbum", o tec-

nicismos como "id quo cognoscitur" o "id quod cognoscitur", "signum formale", y tantos otros, cuya lista sería interminable, están demasiado alejados de nuestra terminología filosófica, y suenan como restos anacrónicos o piezas de museo. Como dice RABADE: "Nuestro aparato nocional no es el del siglo XIII, y el aparato nocional de una cultura, específicamente de la filosófica, funciona como una retícula o cañamazo categorial a través del cual nos acercamos a la comprensión de los problemas, afectándola con un inevitable coeficiente de mediación. La diferencia de aparato nocional se refleja y se agudiza en la diferencia de vocabulario y, por poco que se quiera conceder a la filosofía del lenguaje, no se puede negar que la manipulación de los problemas es inseparable del lenguaje con que se los manipula" (19).

Por esto, la utilidad que tiene la descripción de HARTMANN para un hombre de nuestro tiempo, que, además, como es nuestro caso, quiere comprender la gnoseología tomista encerrada en ese lenguaje arcaico, es la de mostrar con vocabulario moderno unos rasgos del conocer humano que coinciden nocionalmente en buena medida con el pensamiento de Tomás de Aquino. De esta manera nos valdremos de términos como "impresión", "imagen", "representación", "receptividad", "espontaneidad", de fácil comprensión y claramente superponibles sobre sus equivalentes medievales. "No tenemos más remedio que acercarnos a Sto. Tomás hablando el lenguaje de la gnoseología moderna, operando con las nociones de que ella se vale, centrándonos en los problemas que ella discute y contando con las soluciones que ha propuesto" (20). Y añade: "sólo desde es

tas premisas cabe hacer la relectura gnoseológica que intentamos, con lo cual queda dicho, de una vez por todas, que no es nuestro intento hacer hermeneusis histórica, tarea que, aparte de contar con una acreditada bibliografía, supera con mucho nuestra preparación personal" (21). Intento que, dicho sea de paso, compartimos plenamente, y muestra el propósito que nos anima en la confección de esta tesis.

El carácter del análisis fenomenológico que realiza Roger VERNEAUX difiere bastante del estudiado anteriormente, fundamentalmente porque está hecho desde una óptica tomista - y podría añadirse, manualística -, que parece por otra parte vulnerar en ocasiones esa regla de oro de toda fenomenología de mantenerse al margen de toda construcción conceptual abstracta. Así como para HARTMANN el punto central era la representación, se diría que para VERNEAUX la preocupación principal fuera la determinación de la esencia del conocer, por la cual llega hasta la unión intencional de la asimilación. Esto es así, porque concibe correctamente que la fenomenología del conocimiento pretende "comprender la esencia de los fenómenos inmediatamente dados" (22), por lo que su primera tarea se encamina a proponer una definición esencial del conocimiento. A lo cual ha de añadirse la peculiaridad de que el conocimiento es propiamente un fenómeno, esto es, algo que se aparece a un sujeto, por lo que la descripción fenomenológica coincide con la descripción esencial. "Podría decirse, afirma, que el punto de

partida de la crítica es el fenómeno. No hay en ello una posición fenomenista como podría creerse, pues en el sentido propio de la palabra un fenómeno es una cosa que aparece a un sujeto, lo que es exactamente el conocimiento" (23). Quiere esto decir que el análisis del fenómeno del conocimiento se viene a identificar con el análisis de su naturaleza o esencia, pues la esencia del conocer es un aparecer de una cosa a un sujeto y esto es precisamente un fenómeno. Analizar el fenómeno del conocer es analizar el fenómeno por excelencia, es analizar la misma esencia del conocer. Por eso en su análisis llegamos hasta la asimilación.

Reparemos que afirma que fenómeno es el aparecer de una cosa. Fenómeno y ser están estrechamente vinculados, hasta el punto de que "la idea de fenómeno puro, es decir, separado del ser, es inconsistente. Con razón decía KANT que sería absurdo hablar de una aparición sin nada que aparezca. Dicho de otro modo, la idea de fenómeno implica esencialmente una referencia al ser, no una referencia a un ser que no aparece, como pensaba KANT, pues se iría a parar al absurdo que se quería evitar, sino una referencia a un ser que aparece, que tiene éste o aquel aspecto, y tal vez más" (24). De aquí que concluya identificando conocer y fenomenalizar: "Aunque el lenguaje no sea corriente, creemos que debemos mantener que conocer es fenomenalizar" (25).

Sin embargo, y con todo ello, "es difícil dar una definición verdaderamente esencial y general del conocimiento" (26). Pero comprometido como está, por su misma concepción de que el análisis

sis fenoménico nos lleva a las esencias, que pueden expresarse por la definición, se arriesga a dar su definición: "el conocimiento es un acto, espontáneo en cuanto a su origen, inmanente en cuanto a su término, por el que un hombre se hace intencionalmente presente alguna región del ser" (27).

Establecida la definición como punto de partida, debe hacerse acto seguido su descomposición analítica, en la que destacan cinco rasgos. El conocimiento es ser, acto, espontáneo, inmanente y se hace intencionalmente el objeto.

1. El primer rasgo, a la base de los restantes, es que el conocimiento ha de integrarse en el orden del ser. "Ante todo, hay que afirmar que el conocimiento es una especie de ser, o mejor aún una manera para el hombre de existir. El existencialismo contemporáneo ha revalorizado esta idea, y con razón, pues todo es ser, tanto el conocimiento como lo demás. Pero esto no nos dice mucho, pues hay que precisar en seguida qué especie de ser es el conocer" (28). Pudiera interpretarse a primera vista como una interferencia metafísica, pero fijémonos que el autor se limita tan sólo a indicar que se trata de un ser, sin que en esta afirmación haya, al menos explícitamente, alusión alguna a determinada concepción teórica del ser. Más adelante nos resulte quizá más difícil establecer el deslinde entre su descripción fenomenológica y lo que en ella haya de carga conceptual metafísica. Aunque conviene recordar que para los autores tomistas en general, del prestigio de MARITAIN (29) y GILSON (30) por ejemplo, el conocer se les presenta también

como un modo especial de ser, un nuevo modo de existir. La concepción del conocimiento como un modo especial de ser es fiel transcripción de la afirmación de Sto. Tomás de que los cognoscentes se distinguen de los no cognoscentes en que además de su ser propio poseen otro modo distinto de ser. Pero esto lo trataremos más adelante (31) en su lugar propio. Valga la advertencia, sin embargo, como índice de la correlación de estos análisis con las teorías gnoseológicas sustentadas por el Aquinate.

2. "El conocimiento es un acto. Esto significa dos cosas: que no es un movimiento y que no es una producción; o en términos positivos, que de suyo es pura contemplación inmóvil" (32). Tropezamos de lleno con la carga semántica del término acto en la metafísica aristotélica. Los lúcidos análisis de ZUBIRI nos aportarán posteriormente mucha luz al distinguir entre actuidad y actualidad. Pero VERNEAUX se ve forzado a distinguir el acto de otros tipos de actos para clasificar el conocimiento en un tipo muy especial que se identifica con la contemplación inmóvil. Es decir, no es actio ni operatio, sino esse. "No es fieri, sino esse" (33). Es acto en su acepción más hondamente metafísica, como acto de ser. Naturalmente que aquí está implícita la metafísica tomista del esse que trataremos en nuestra primera parte (34). Importa señalar el esfuerzo del autor para deslindar este tipo de acto del movimiento y de la producción. "Pero el conocimiento no es el movimiento, es el acto al que está ordenado el movimiento" (35). Y tampoco es producción, aunque haya una actividad productora de imágenes y conceptos, pues "esta producción no es el conocimiento, es solamente

el medio" (36). Señalemos cómo en este punto insiste en que "el error más grave, tal vez, que comete el idealismo, ..., es concebir toda actividad según el modo de la actividad física, y en consecuencia definir el conocimiento como una construcción o una fabricación" (37). Parece prematuro, por mi parte, en la fase introductoria de este trabajo, terciar en esta cuestión, pero creo conveniente subrayar la diferencia de concebir el conocer como producción o como simple acto. No sólo separa el idealismo del realismo tomista, sino que separa también el modo de pensar que caracteriza la modernidad como construcción del objeto, que tan claramente se nos ofrece en el método experimental creado por GALILEO (38). Y me atrevería a decir que separa un modo de concebir el conocimiento según cánones conceptuales metafísicos de otro modo basado en cánones científico-naturales.

3. El conocimiento es espontáneo en cuanto a su origen.

"La espontaneidad del acto es evidente, tanto en el conocimiento como en las otras manifestaciones de la vida, y aún más. Todas las excitaciones del mundo no bastarían para engendrar una sensación o un pensamiento si el sujeto no reaccionara de un modo estrictamente original" (39). El autor matiza esta espontaneidad, negando que sea absoluta, puesto que previamente a ella se requiere una excitación, por lo que la denomina segunda, no primera ni primitiva. Tan fenoménico es la espontaneidad como la pasividad previa (40). En este punto coincide, pues, VERNEAUX con los dos movimientos receptivo y espontáneo que mostraba HARTMANN. Y le sirven, además, nuevamente para rechazar el empirismo y el idealismo como teorías en

desacuerdo con los datos fenoménicos.

4. El conocimiento es inmanente en cuanto a su término. El acto de conocer no modifica las cosas, sino tan sólo perfecciona al sujeto. "La inmanencia del acto tampoco ofrece ninguna duda. El principio de inmanencia, fundamento del idealismo, no disfruta de ninguna evidencia, pero el hecho de la inmanencia es evidente. El conocimiento no modifica en nada las cosas, es un enriquecimiento, un perfeccionamiento del sujeto" (41). Aquí está presente la teoría de la acción inmanente. Pero si bien ha tenido un uso notable en la metafísica tomista, podemos afirmar sin embargo que su propiedad de perfeccionar al sujeto se presenta como dato del fenómeno susceptible de ser observado.

5. El último rasgo es quizá el más controvertido y difícil de todos, y también, el más implicado con teorías abstractas. Recordemos que decía VERNEAUX en la definición que por el acto de conocimiento el hombre se hace intencionalmente presente alguna región del ser. Aparece aquí la intencionalidad y la presencia del ser en el conocer. "Por último, es un hecho también que el acto de conocimiento es intencional" (42). Y añade: "el acto de conocimiento hace presente a una facultad un ser en tanto que objeto" (43). La presencia del objeto en una facultad se vincula con la imagen de HARTMANN, e igualmente similar es el papel que tiene cada uno de los términos de la relación cognoscitiva. "En la relación, el papel del sujeto es objetivar o fenomenalizar el ser, mientras que el papel del objeto es especificar el acto" (44). El objeto deter-

mina o especifica, y el sujeto produce la imagen u objetiva el ser. La intencionalidad nos está indicando ese mismo hecho que HARTMANN señalaba de que lo que se conoce es el objeto y no el medio, o representación, elaborado por el sujeto. Lo peculiar de este análisis, empero, es la alusión al ser que subyace, justifica y fenomenaliza el objeto. Por esto, llama intencional al ser que se hace presente en el cognoscente. "El conocimiento es una especie de ser. ¿Qué especie?. Esse intentionale. Estas dos palabras pueden bastar nos" (45).

Pero creo que, aun subrayando la importancia que para una posición realista tiene la intencionalidad del objeto, podemos ir más lejos todavía al hilo de las palabras que el autor expone en otra obra, en las que su afán de objetividad y verdad en el conocimiento le lleva a afirmar que los datos fenoménicos nos indican que esa presencia intencional es una verdadera unión o asimilación. "El conocimiento es una unión intencional" (46). "En el conocimiento, el sujeto, aún permaneciendo él, capta el objeto como tal, como distinto, como diferente de él. Y esta captación es una asimilación, el sujeto se hace presente, el objeto se convierte en él" (47). Llega a la última raíz del conocer, a su esencia. Y como fácilmente puede observarse, nos encontramos con lo que constituye el núcleo de este trabajo. Debo aclarar que mi propósito más que demostrar la verdad o falsedad de la aserción de que la asimilación sea un dato fenoménico, pretende mostrar la posibilidad de que sea objeto de una descripción fenomenológica, o dicho con otras palabras, la posible correlación entre los datos fenoménicos y la ex-

plicación que da Santo Tomás de la esencia del conocimiento. Desde el punto de vista metódico tiene la inestimable virtud de que nos proporciona el punto de partida de nuestro planteamiento trascendental.

Sin embargo, antes de terminar con esta segunda descripción fenomenológica, creo interesante señalar la fuerza e insistencia con la que un insigne tomista, André MARC, en el cual es claro que se inspira VERNEAUX, afirma que la unidad del cognoscente y lo conocido no es más que un hecho. "L'identité du connaissant et du connu, tantôt réelle, tantôt intentionnelle, encore que plus ou moins rigoureuse, est toujours maintenue" (48). Tras desarrollar esta idea advierte que "elle veut d'ailleurs être le simple exposé des faits et non pas la conséquence d'une doctrine métaphysique préalable. Le système, si l'on doit y aboutir, suivra de ces prémisses et n'est pas la source. Sans doute une étroite synthèse de l'être et du connaître, du sujet et de l'objet se manifeste ici. Dès lors il peut sembler que nous prenons parti pour ou contre des théories déterminées. Il n'est pas niable, en effet, que des directions de pensées soient amorcées, la solution et la position des problèmes préparées. La seule question est cependant: cette analyse est-elle, ou non, inspirée par le réel?" (49). Opina que precisamente el error de otros sistemas es el de tener "un défaut dans l'observation du donné" (50). Procediendo a continuación, como hiciera VERNEAUX, a criticar el materialismo y el idealismo.

Esta insistencia en la crítica del idealismo y del materialismo nos debe llevar a reflexionar en la enorme importancia de la correcta observación del dato. Y a comprender que las otras concepciones parten de una observación distinta a la expuesta, en la que se subrayan elementos con desprecio u omisión de otros. Situa-dos en la óptica tomista la descripción fenomenológica se asemeja-ría a un camino recto que habría que recorrer sin dar aviso a una serie de sugerentes desviaciones señaladas por carteles que podrían decir algo así: "espontaneidad absoluta", "receptividad plena" o "principio de inmanencia", que tendrían que rechazarse como se re-chazan las malas tentaciones. Creo que las parejas de conceptos es pontaneidad-receptividad e inmanencia-trascendencia son muy escla-recedoras al respecto.

El empirismo defiende la pasividad del conocimiento ante el objeto, negando toda espontaneidad. "El empirismo ve muy bien que el espíritu humano no está dotado de una espontaneidad absolu-ta, que no es capaz de extraer de su propio fondo los objetos que conoce. Pero el empirismo llega a negar toda espontaneidad al su-jeto y a convertir el conocimiento a una recepción pasiva de impre-siones... El empirismo no ve en el conocimiento más que el papel del objeto, y no quiere reconocer el del sujeto que es también esencial" (51). Por esto carga el acento en lo transitivo, es decir, en la acción del objeto sobre el sujeto, relegando la inmanencia.

El racionalismo se centra en la espontaneidad del sujeto que lleva a la inmanencia de los contenidos. La ruptura del sujeto

con el objeto viene perfectamente expresada en la teoría de las mónadas de LEIBNIZ, en la que cada sustancia es una mónada sin puertas ni ventanas que puedan comunicarla con otra sustancia, por lo que niega la existencia de toda acción transitiva entre el objeto y el sujeto. Las ideas del cognoscente sólo pueden brotar de sí mismo, de una espontaneidad interna. Obsérvese que el punto en el que se separa de una concepción realista es al negar la acción de la cosa en el cognoscente, pero coinciden en el aspecto de la espontaneidad e inmanencia. E incluso en la conciencia del correlato real de los contenidos mentales, pues el mundo del racionalista sigue siendo el mundo real. La diferencia está, pues, en la inexistencia de enlace entre el objeto y el sujeto, por lo que los contenidos de éste brotan de su propia espontaneidad, aunque por el paralelismo de ser y conocer sean coincidentes con lo real.

El idealismo extrema esta posición resaltando la espontaneidad y la inmanencia. Se prescinde del paralelismo racionalista. Los contenidos son producidos por la actividad espontánea del espíritu por lo que la inmanencia es absoluta. Es incompatible con la trascendencia, no sólo de la acción del objeto, sino del contenido intencional de la idea que apunta a lo real. "El idealismo aclara muy bien la actividad del espíritu en el conocimiento y el carácter inmanente de esta actividad. Pues no puede ponerse en duda que el conocimiento sea un acto inmanente, ni que las ciencias estén construidas por el espíritu. El inconveniente es que el idealismo considera incompatible la inmanencia con la trascendencia. Y esto se debe a que deja contaminar el acto espiritual por la actividad

física. Si el conocimiento consiste en producir, y digamos incluso en fabricar, una representación, que es un objeto inmanente, entonces el mundo real no tiene ninguna utilidad ya para la teoría del conocimiento. El pensamiento se basta" (52).

En un lugar intermedio entre los dos extremos indicados están el idealismo trascendental de KANT y el realismo tomista. Ambos son conscientes que en el conocimiento hay tanto espontaneidad como pasividad, de que la actividad es inmanente pero que también existe cierta trascendencia. Pero el punto de partida en la observación es diverso con lo que el resultado es claramente discrepante.

La relación espontaneidad-inmanencia corresponde en KANT al entendimiento, en tanto que la pasividad-trascendencia a los sentidos, al a priori y al a posteriori, a la forma y a la materia, respectivamente. Los sentidos son puramente pasivos recibiendo impresiones de las cosas. Pero el espíritu humano las hace comprensibles con las formas a priori de la sensibilidad y del entendimiento, en una actividad puramente espontánea e inmanente. El resultado o término del conocimiento es inmanente, no sólo en cuanto a su acto, sino que el mismo contenido es un contenido objetivo de conciencia, es decir, parcialmente producido por el sujeto, por lo que es propiamente un idealismo.

El realismo tomista atiende al cognoscente como un todo sin distinguir los diversos modos de conocer por su espontaneidad

o pasividad. Todo conocimiento es una actividad espontánea en su origen, y una acción inmanente en su término porque acaba en el mismo sujeto como una perfección. Y esto sucede tanto en el conocimiento sensible como en el intelectual. Es lo que corresponde al aspecto del sujeto. Por otra parte, es pasivo en cuanto al contenido de sus conocimientos que son especificados, o informados, por las cosas. Por lo que es un contenido trascendente, que está posibilitado por la intencionalidad de las representaciones. En fin, es una acción espontánea e inmanente en la que el sujeto se hace la cosa. Aquí está el aspecto del objeto.

Exponer el análisis del conocimiento que hace Xavier ZUBIRI es tarea que por su complejidad y extensión excede el objetivo meramente propedéutico que persigo en esta introducción. Pero, por otra parte, un resumen ofrece igualmente grandes dificultades, porque un pensamiento tan denso y preciso corre el peligro de ser distorsionado al reducirlo en forma breve y esquemática. La tarea que debo acometer es destacar aquellos elementos de su análisis que sirvan para el fin que expuse al comienzo de este capítulo. Todo ello, sin embargo, dentro de la mayor fidelidad a las partes y al todo de su análisis. La dificultad de este empeño sólo se justifica subjetivamente, si recordamos lo que confesaba en la justificación del tema de esta tesis (53). La lectura de la "Inteligencia sentiente" me resultó tan sugestiva que fué el impulso definitivo que me llevó a retomar la tesis que hacía años tenía abandonada.

Y ello porque en dicho libro aparecían expresiones y teorías que yo había manejado, pero todo ello dentro de una desazonante ambigüedad. Pudiera decirse que muchas veces estaba ante la misma letra pero que la música era distinta, y otras veces me encontraba ante letras diversas pero cuya música era realmente idéntica. Establecer el deslinde entre ambas se me presentó como un reto, que pude aceptar encajándolo dentro de la tesis.

Para empezar diré que el objetivo propuesto por ZUBIRI en este primer libro de la trilogía anunciada coincide sustancialmente con el perseguido en este trabajo. Se trata de delimitar y analizar "lo primario del conocimiento" que, como afirma en el prólogo, "está en ser un modo de intelección" (54). Según desarrollará a lo largo de la obra, este modo de intelección es la intelección sentiente que es "la intelección primaria y radical" (55). La llama "aprehensión primordial de realidad", y "respecto de esta aprehensión primordial, los otros modos de intelección son por esto no primordiales sino ulteriores" (56). Precisamente este objetivo de buscar lo primario y radical del conocimiento es lo que se persigue en esta tesis, reducido claro está a los límites de una exposición de un autor concreto como Santo Tomás. La elección del tema de la asimilación surgió precisamente a causa de la convicción de que era lo primario y radical del conocimiento en su autor y de que los modos diversos del conocer eran diversas explicitaciones o formulaciones concretas de esa esencia última o modo primario. Su mostración en el pensamiento del Aquinate, a lo largo de sus múltiples y complejos pasajes, y en los no menos numerosos ni

complicados de sus comentaristas antiguos y modernos, es la tarea central de esta tesis, o, matizando la expresión, se diría que es la tesis de este trabajo. Creo que esto justifica por sí solo traer el análisis zubiriano del conocer. Al hilo del discurso posterior veremos ampliamente confirmada esta justificación por las semejanzas y sugerencias varias que nos aporta.

Antes de continuar con el desarrollo de su análisis conviene dejar bien sentado que para el autor "esta explicación no es cuestión de razonamientos conceptuales, sino que es cuestión de un análisis de los hechos de intelección" (57). O como insistentemente advierte más adelante: "No voy a entrar en una especie de discusión dialéctica de conceptos, sino que me limito a los hechos mismos en cuanto tales. Son ellos los que nos llevarán de la mano en el tratamiento de la cuestión" (58). Se incluye pues adecuadamente en este análisis fenomenológico introductorio a la tesis.

Los hechos del conocimiento son los actos. Por tanto debemos analizar los actos. En un largo párrafo que puede calificarse de avance programático afirma ZUBIRI: "Una facultad se descubre en sus actos. Por tanto es al modo mismo de inteligir y de sentir, y no a las facultades, a lo que hay que atender básicamente. Dicho en otros términos, mi estudio va a recaer sobre los actos de inteligir y de sentir en tanto que actos(kath'enèrgeian), y no en tanto que facultades (katà dýnamin). Los actos no se consideran entonces como actos de una facultad, sino como actos en y por sí mismos... No se trata, pues, de una metafísica de la inteligencia, si

no de la estructura interna del acto de inteligir. Toda metafísica de la inteligencia presupone un análisis de la intelección... Trátase, pues, de un análisis de los actos mismos. Son hechos bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere" (59). La metafísica de la inteligencia aparecerá en la parte central de este trabajo, precisamente guiado por la misma convicción de que debe ser precedido por un análisis de los hechos.

Pero resulta que el análisis de estos actos ofrece dificultades especiales porque, aunque resulte extraño, la filosofía no se ha preguntado por lo que son formalmente, sino que los ha descrito, ha visto sus orígenes y condiciones, pero no se ha preguntado por su esencia. "Pero por extraño que ello parezca, la filosofía no se ha hecho cuestión de qué sea formalmente el inteligir. Se ha limitado a estudiar los diversos actos intelectivos, pero no nos ha dicho qué sea inteligir. Y lo extraño es que esto mismo ha acontecido en la filosofía con el sentir. Se han estudiado los diversos sentires según los diversos "sentidos" que el hombre posee. Pero si se pregunta en qué consiste la índole formal del sentir, esto es qué es el sentir en cuanto tal, nos encontraremos con que en el fondo la cuestión misma no fué ni planteada" (60). Efectivamente encontraremos dicha dificultad en nuestro análisis del Aquinate, por lo que debemos renunciar a dar una definición clara del conocer, lo que no obsta para que apoyándonos en numerosos y variados textos lleguemos finalmente a esbozar una formulación de su esencia. Queda por ello ya lejama en el tiempo la adver-

tencia de un conocido comentador tomista: "Trouverons-nous chez Aristote ou saint Thomas quelque definition de ce genre?. Ni l'un ni l'autre n'ayant composé une critique méthodique de la connaissance, leurs idées sur la question restent éparses au cours de leurs ouvrages, exprimées de façon occasionnelle, à propos d'autres problèmes, insinuées, supposées, employées, plutôt que formulées" (61).

Con todo, avanza ZUBIRI en su camino al considerar que "intelección no es acto de una facultad ni de una conciencia, sino que es en sí misma un acto de aprehensión. La aprehensión no es una teoría sino un hecho: el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente" (62). La intelección es pues un acto de aprehensión. Curiosamente la continuación del párrafo de TONQUÉDEC transcrito antes dice así: "Cependant, si l'on recherche chez eux l'idée-mère de la connaissance ... je crois qu'au fond on trouvera ceci: La faculté de connaître est un organe de préhension, de saisie, facultas apprehensiva, moyennant lequel l'esprit s'empare de la réalité" (63). La facultad de conocer es facultad de aprehensión. Vemos aquí un caso en el que la letra es casi la misma, pero si nos fijamos la música es distinta. Porque ZUBIRI tiene buen cuidado en afirmar que "no es acto de una facultad". Además habla siempre de intelección y no de conocer. Acto y no facultad, intelección y no conocer. Sin embargo la esencia del acto es la misma en ambos: aprehensión. La diferencia básica estriba en que para ZUBIRI nada nos autoriza a hablar de facultad o de conocer si partimos de los hechos, porque éstos sólo nos dan actos y en particular el acto de intelección.

Como el sentir es también aprehensión es necesario determinar correctamente en qué consiste este acto aprehensivo. Pues bien, "la aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión impresiva" (64). Por el análisis minucioso y realmente magistral de la aprehensión sensible llega ZUBIRI a distinguir dos modos que corresponden al puro sentir, propio del animal, y al sentir humano, que son la aprehensión de estimulidad y la aprehensión de realidad, respectivamente(65). Para comprender lo expuesto es preciso pararse en un elemento singular de la impresión, su segundo momento constitutivo, el momento de "alteridad". Por él se nos presenta en la impresión algo otro. Pero de modo reduplicativo: "nos hace presente esto "otro" en una precisa forma: lo otro, pero "en tanto que otro"" (66). La resonancia tomista de esta expresión es evidente, no sólo en el "aliud in quantum aliud" de GARRIGOU-LA GRANGE, sino en el "alterius ut alterius" de JUAN DE SANTO TOMAS,⁽⁶⁷⁾ que a su vez, como veremos en su momento, es glosa del "habere formam rei alterius" del propio Santo Tomás. Sin embargo ZUBIRI matiza el término aclarando que por él quiere expresar aquel rasgo por el cual "el contenido de una nota "queda", y en cuanto "queda" es independiente del sentiente en cuya impresión "queda"... "Quedar" es estar presente como autónomo ... un mismo contenido puede tener distintas formas de quedar, distintas formas de independencia, distintas autonomías" (68). Se refiere, pues, a la forma cómo un contenido queda en la impresión, y no al propio contenido, por lo que llama a este momento "formalidad". Dos son estas formalidades: la "formalidad de estimulidad" (69) y la "formalidad de reidad o realidad" (70). Dan lugar, respectivamente, a la aprehensión de esti

mulidad y a la aprehensión de realidad que indicábamos anteriormente.

Pues bien, lo que compete es determinar cómo queda lo otro en la formalidad de realidad, que es la propia del sentir humano. "Lo aprehendido queda en la aprehensión como algo "en propio", algo "de suyo". Realidad o realidad es formalidad del "de suyo" (71). Esta aprehensión del "de suyo" es formalidad que compete al inteligir y no al puro sentir. "Como aprehensión de realidad, este acto es formalmente el acto que llamamos inteligir" (72). Por lo que afirma rotundamente a continuación que "inteligir consiste formalmente en aprehender algo como real" (73). La intelección consiste, pues, en un acto de aprehensión, según vimos al principio, al que ahora le hemos añadido lo que aprehende: la realidad, algo como real. Pero no debemos engañarnos por las resonancias realistas que esta expresión tiene, porque estos términos de realidad y real tienen un contenido semántico muy distinto al dado en la filosofía clásica. Por realidad no hay que entender "una zona de cosas reales que estuviera "allende" la zona de nuestras impresiones. Realidad no es un estar "allende" la impresión, sino que realidad es mera formalidad. En su virtud lo que hay que distinguir no es realidad y nuestras impresiones, sino lo que es real "en" la impresión y lo que es real "allende" la impresión" (74).

Creo que es preciso subrayar el papel de la realidad como término de la aprehensión, y el papel de la alteridad como clave diferenciadora de los dos modos de aprehensión. Este segundo

elemento en particular es de gran trascendencia porque lleva a ZUBIRI a negar que sentir e inteligir sean dos actos de dos facultades distintas como se ha afirmado hasta hoy en la filosofía. "Pienso que en el hombre sentir y inteligir no son dos actos, ..., sino que son dos momentos de un solo acto, de una impresión una y única, de la impresión de realidad" (75). En el hombre es un solo acto que es a la vez sentir intelectual e inteligir sentiente. Un acto de una sola facultad que llama intelección sentiente. "La aprehensión impresiva de realidad es un acto de inteligencia sentiente" (76). El error ha consistido en tomar como modelo del sentir el sentir animal, lo que llama ZUBIRI el puro sentir, y contraponerlo al inteligir como propio del hombre. Pero el inteligir es impresión, es también sentiente. "En la impresión de realidad sentir y inteligir no son sino dos momentos suyos" (77). La precisión y sutilidad del análisis realmente ajustado a los hechos califican de magistral esta obra. ¡Cuántos esfuerzos ha tenido que realizar el que escribe para intentar descubrir el acto de sentir aislado del acto de inteligir'. Siempre en vano. Debo confesar que estas páginas, al incidir directamente en un problema que yo tendía a resolver de modo semejante al autor, me han impresionado especialmente llenándome de alegría. Pero aparte de confesiones personales, que son marginales a nuestro intento, hay que subrayar que en el propio Santo Tomás encontramos algo similar en el papel ónticamente sustentante y conductor del entendimiento en los actos sensibles (78). Más semejante todavía es la "percepción intelectual" de Antonio ROSMINI, no sólo por el evidente parecido terminológico, sino por su misma función radical en el conocer de fusión del sentir y del inteligir

(79). ZUBIRI insiste en que se trata de un hecho, y no de concepciones teóricas. "La intelección sentiente es un hecho. En cambio, el dualismo entre inteligir y sentir es una concepción metafísica que además deforma los hechos" (80).

A diferencia de lo que acontece con la inteligencia concipiente, el objeto primario y adecuado de la inteligencia sentiente es la realidad, y no lo sensible, objeto que está dado por los sentidos "en" la inteligencia, y no "a" la inteligencia. Su acto formal propio es aprehender la realidad, en cambio el de la inteligencia concipiente es concebir y juzgar lo dado a ella (81).

Ya sabemos que la intelección es sentiente y que su acto es aprehender la realidad. Queda por fijar cuál es su índole esencial. "Lo propio de lo real inteligido es estar presente en la impresión de realidad. Pues bien, ese estar presente consiste formalmente en un estar como mera actualidad en la inteligencia sentiente. La esencia formal de la intelección sentiente es esta mera actualidad" (82). En este punto hace ZUBIRI otra interesantísima distinción entre actuidad y actualidad, incluyendo en la primera lo que habitualmente se llamaba "actualitas", es decir, "el carácter de acto de una cosa real" (83). En cambio, "actualidad no es el carácter de acto, sino el carácter de actual" (84), entendido más o menos al modo del lenguaje cotidiano. La esencia de la actualidad es "estar presente desde sí mismo por ser real" (85). Por tanto, el ser real, su actuidad, es previo a su actualizarse, o dicho con sus palabras, "toda actualidad es siempre y sólo actualidad de lo

real, actualidad de una actuidad, es un "estar en actualidad"" (86). Una cosa real puede tener diversas actualidades y entre ellas la de la intelección. "Entre las mil actualidades que una cosa real puede tener, hay una que aquí nos importa esencialmente: es la actualidad de lo real en la intelección" (87). Podemos así comprender mejor que "la intelección sea mera actualidad de lo real como real" (88).

Esta actualidad es bifronte, porque no es sólo la de lo inteligido, sino también la de la intelección. Porque cuando está presente una piedra, por una parte está vista, pero por otra, estoy viéndola. "Es la unidad del estar presente la piedra y del estar presente mi visión. Es un mismo "estar", es una misma actualidad. La actualidad de la intelección es la misma actualidad de lo inteligido. No hay dos actualidades, una la de la piedra y otra la de mi visión intelectual, sino una misma actualidad. La actualidad en inteligencia sentiente es, pues, "a una" actualidad de lo inteligido y de la intelección" (89). Insiste machaconamente ZUBIRI para no ser mal entendido. Es una sola actualidad y no dos actualidades iguales. La intelección y lo inteligido son distintos pero su actualidad es numéricamente idéntica. "Si se quiere, hay dos cosas actuales distintas en una sola actualidad" (90). Tampoco hay que confundir esta actualidad común con una acción común que pudieran producir la cosa y la inteligencia, porque esto estaría en la línea del acto y no de la actualidad. "No se trata de un acto común, sino de una actualidad común. Es comunidad de actualidad" (91). En definitiva, concluye ZUBIRI definiendo la esencia de la intelección

sentiente del siguiente modo: "en la mera actualidad de la cosa y del inteligir se actualizan, por la identidad numérica de su actualidad, la intelección y lo inteligido como dos realidades distintas" (92).

Me parece que con todo lo dicho queda definitivamente justificada la inclusión del análisis zubiriano de los hechos del inteligir. La enorme similitud entre la actualidad y la presencia, y la actualidad común y la identidad pueden llegar incluso a resultar obvias, pero ello no nos disculpa el que a su debido tiempo nos ocupemos de ellas (93). Con todo hay un último elemento digno de mencionarse. Porque en la actualidad de lo inteligido la cosa está presente, y por la actualidad del inteligir se da la conciencia. Quiero decir que la actualidad común lleva simultáneamente a la cosa como lo inteligido y al inteligir como conciencia de la cosa, lleva a "darse cuenta" de la cosa y de mi misma intelección sentiente. "Conciencia no es intelección pero compete esencialmente a la intelección sentiente. La intelección sentiente es actualidad común, y esta actualidad común en cuanto actualidad del inteligir hace de éste conciencia" (94). Puede que al tratar el tema de la identidad en su relación con la conciencia (95) nos sirva este análisis zubiriano para aclarar uno de los problemas más arduos de la teoría de la asimilación.

En resumen, creo que lo más destacable del análisis zubiriano, a los efectos de este trabajo, sería lo siguiente:

1. Lo primario del conocimiento es la intelección.

2. La intelección es sentiente.

3. El acto de la intelección es aprehender la realidad.

4. La intelección es actualidad de lo real como real.

5. Es una sola actualidad común de lo inteligido y la intelección.

6. La clave para la calificación de la intelección como sentiente es la alteridad, por la que sentir e inteligir son dos momentos de un solo acto.

Recapacitando brevemente sobre los resultados de estas tres distintas descripciones del fenómeno del conocer vemos que ZUBIRI se centra con exclusividad en el análisis del acto para llegar a su índole esencial, mientras que HARTMANN atiende especialmente al proceso por el que se elabora la imagen, en tanto que VERNEAUX se ocupa de ambos aspectos. No dudo en calificar al primero de muy superior por su precisión y profundidad. Creo, además, que será el más útil para este estudio, especialmente en los temas referentes a la naturaleza del conocimiento.

NOTAS AL CAPITULO 2

(1) HUSSERL, Edmund. Seleccionamos a título de ejemplo algunos pasajes de La filosofía como ciencia estricta (traducción de Elsa Tarnier, Nova, Buenos Aires, 1962): "Con esto daremos en una ciencia -de cuyo enorme alcance no se han dado cuenta aún los contemporáneos- que, en verdad, es una ciencia de la conciencia y no es, sin embargo, psicología: una fenomenología de la conciencia en oposición a una ciencia natural de la conciencia...Lo que queremos decir es que la psicología se ocupa de la "conciencia empírica", de la conciencia en la actitud de la experiencia, como existente en el orden de la naturaleza, mientras que la fenomenología se ocupa de la conciencia "pura", es decir, de la conciencia en la actitud fenomenológica." O.c., p.23. - "Y aquí está el lugar del análisis fenomenológico de esencia que, aunque parezca extraño e inaceptable al psicólogo naturalista, no es ni remotamente puede ser un análisis empírico." Ibid., p.29. - "Si los fenómenos no son naturales, tienen sin embargo una esencia captable, y adecuadamente captable, en la contemplación inmediata. Todos los enunciados que describen los fenómenos por medio de conceptos directos, lo hacen, cuando son válidos, mediante conceptos de esencia, o sea, por medio de significaciones conceptuales de palabras que pueden hacerse efectivas en la intuición de esencia." Ibid., p.39. - "No confundimos la contemplación fenomenológica con la "introspección", con experiencia interna, en suma, con actos que, en lugar de esencias, postulan más bien unidades individuales correspondientes a ellas." Ibid., p.43.

(2) "Conviene recordar que no hemos querido entrar en la fenomenología por la puerta de la "reducción" de HUSSERL, porque esta especie de duda metódica es estrictamente arbitraria, y conduce necesariamente al idealismo. Ahora bien, si se anda y no se toma una dirección dada, necesariamente se toma otra. Lo que equivale a decir que la fenomenología del conocimiento no puede ser sino realista." VERNEAUX, Roger. Epistemología General, Herder, Barcelona, 1967, pág. 101.

(3) ZURRI, Xavier. Inteligencia sentiente, Alianza Editorial, Madrid, 1980, pág. 25. - "En esta misma línea se incluyen las siguientes palabras: "astenersi per il momento dal prendere in considerazione questo mondo già scoperto e costituito con tutte le sue validità per tornare a ricostituircelo coscientemente, vivendo consapevolmente le fasi di questa ricostruzione." FERRARI, Mario Valentino, O.P. Dalla fenomenologia pura alla trascendenza assoluta. Saggio di ricerca filosofica, Roma, Pont. Università Lateranense, 1968, pág. 25.

(4) HARTMANN, Nicolai. Metafísica del conocimiento, Losada, Buenos Aires, 1957, I, cap.V, b, n.7, pág. 68.

(5) O.c., I, cap.V, a, n.1, p.65.

(6) Ibid., n. 2 y 3.

(7) Ibid., n. 4.

- (8) Ibid., n. 6, p. 66.
- (9) Ibid., n. 7.
- (10) Ibid.
- (11) Ibid., cap.V, b, n.1.
- (12) Ibid., n. 4, p. 67.
- (13) Ibid., n. 7, p. 68.
- (14) Ibid., cap.V, c, n. 2.
- (15) Ibid., n. 4, p. 69.
- (16) Ibid., n. 6.
- (17) Ibid.
- (18) Ibid.
- (19) RABADE, Sergio. La gnoseología tomista a la luz del pensamiento actual. En "Estudios Filosóficos", 63-64, mayo-diciembre 1974, Valladolid, pág. 204.
- (20) Ibid., p.205.
- (21) Ibid.
- (22) VERNEAUX, Roger. O.c., p.101.
- (23) Ibid., p.20.
- (24) Ibid., p.79.
- (25) Ibid.
- (26) Ibid.
- (27) Ibid., p.103.
- (28) Ibid., p.104.
- (29) "El conocimiento es definido por una especie de existencia." MARTIN, Jacques. Los grados del saber, Desclée de Bouwer, Buenos Aires, 1947, I, pág.185. - "El conocimiento se nos presenta como una operación immanente y vital que consiste esencialmente, no en obrar sino en ser." Ibid., p.192.
- (30) "El conocer mismo debe concebirse como una forma particular o caso de ser." GILSON, Etienne. Elementos de filosofía cristiana, Rialp, Madrid, 1970, pág. 305.
- (31) Cf. infra I, 3.221.
- (32) VERNEAUX, R., o.c., p.104.
- (33) Ibid.
- (34) Cf. infra I, 3.1.
- (35) VERNEAUX, R., o.c., p.104.
- (36) Ibid.
- (37) Ibid.
- (38) Véase la luminosa caracterización del pensamiento matemático moderno en HEIDEGGER, Martin, Die Frage nach dem Ding, Max Niemeyer, 1962.
- (39) VERNEAUX, R., o.c., p.105.
- (40) Ibid.
- (41) Ibid., p.106.
- (42) Ibid.
- (43) Ibid.
- (44) Ibid.
- (45) Ibid.
- (46) VERNEAUX, Roger. Filosofía del Hombre, Herder, Barcelona, 1970, pág. 38.
- (47) Ibid., p.39.
- (48) MARC, André, S.J. Psychologie Reflexive, Desclée de Brouwer, Paris, 1948, I, pág. 73.

- (49) Ibid.
- (50) Ibid.
- (51) VERNEAUX, R. Epistemología General, p.52.
- (52) Ibid., p.80.
- (53) Cf. supra Prólogo, pág. 9.
- (54) ZUBIRI, Xavier. Inteligencia sentiente, p.11.
- (55) Ibid., p.242.
- (56) Ibid., p.256.
- (57) Ibid., p.14.
- (58) Ibid., p.25.
- (59) Ibid., p.20.
- (60) Ibid., p.24.
- (61) TONQUÉDEC, Joseph de. La critique de la connaissance, Lethieulleux, Paris, 3ª ed., 1961, p.4.
- (62) ZUBIRI, X., o.c., p.23.
- (63) TONQUÉDEC, J., o.c., p.4.
- (64) ZUBIRI, X., o.c., p.31.
- (65) "Hemos visto en el capítulo anterior qué es aprehensión sensible y cuáles son sus modos: la aprehensión de estimulidad y la aprehensión de realidad. La primera constituye el puro sentir, propio del animal. La segunda es lo que constituye el sentir humano. El sentir humano es esencial y formalmente impresión de realidad." Ibid., p.75.
- (66) Ibid., p.34.
- (67) Cf. infra II, 4.12.
- (68) ZUBIRI, X., o.c., p.35.
- (69) Ibid., p.49.
- (70) Ibid., p.57.
- (71) Ibid., p.191.
- (72) Ibid., p.76.
- (73) Ibid., p.77.
- (74) Ibid., p.152.
- (75) Ibid., p.81.
- (76) Ibid., p.83.
- (77) Ibid., p.80.
- (78) Cf. infra I, 3.223.
- (79) ROSMINI, Antonio. Nuovo saggio sull'origine delle idee. Seleccionamos como ejemplo los siguientes pasajes (de la edición de Ugo Spirito, Laterza, Bari, 1925): "La percezione intellettuale ho detto essere il giudizio che fo d'una cosa sussistente, il quale genera in me la persuasione della sussistenza della cosa; e risulta dai due elementi, giudizio sulla sussistenza, e idea della cosa." O.c., pág. 126. - "Date, dunque, le sensazioni, senz'altro si vede che l'intelligenza può formarsi le percezioni degl'individuali corporei; o sia, che questi sentiti da noi, non hanno bisogno d'altro, per essere da noi intellettivamente percepiti." Ibid., p.132. - "Le percezioni intellettive, e le idee specifiche piene delle cose materiali sono tali, che seguono e sono congiunte indivisibilmente col sentito; o coll'immaginato. Colla percezione intellettuale si giudica bensì che il sentito sussiste; ma non si va più in là: tutto termina nel particolare sentito. Quindi la percezione intellettuale è un'idea accoppiata colla percezione sensitiva, aggiuntovi il giudizio sulla sussistenza. Nella percezione intellettuale dunque idea e sensazione sono legate insieme." Ibid., p.134.

"In vero, noi non possiamo percepire la sussistenza d'un ente, se non opera in noi, se noi non sentiamo la sua azione. Il sentimento, dunque, è necessario alla percezione intellettuale di un sussistente. Ora, noi non abbiamo che 1º il sentimento di noi stessi, 2º e il sentimento de'corpi. Dunque, solo di noi e de'corpi possiamo avere percezione intellettuale." Ibid., p.145.

(80) ZUBIRI, X., o.c., p.85.

(81) Ibid., pp. 85-87.

(82) Ibid., p.136.

(83) Ibid., p.137.

(84) Ibid.

(85) Ibid., p.139.

(86) Ibid., p.140.

(87) Ibid., p.141.

(88) Ibid., p.149.

(89) Ibid., p.155.

(90) Ibid., p.156.

(91) Ibid.

(92) Ibid.

(93) Cf. infra II, 4.

(94) ZUBIRI, X., o.c., p.163.

(95) Cf. infra II, 4.23.

- 2 -

P A R T E I
=====

PLANTEAMIENTO TRASCENDENTAL
=====

3. CONDICIONES DE POSIBILIDAD

La resonancia kantiana que tiene el título de esta primera parte de la tesis se presta a falsas interpretaciones que es preciso evitar desde el principio. No obstante estos inconvenientes, que en seguida despejaremos, el título se adecúa perfectamente a la tarea que acometemos en esta primera parte, y cualquier otro no lo habría expresado con la misma pulcritud. Se trata, en efecto, de seguir un planteamiento trascendental en el tema del conocimiento con las connotaciones kantianas que dicho término posee. Pero su reducción al pensamiento de Tomás de Aquino supone una clara modificación del sentido original dado por Kant. En principio, puede valernos la "diferencia fundamental" aducida por LOTZ: "Kant sua methodi transcendentalis applicatione ad valorem tantum quoad hominem obiectivum ideoque solummodo ad apparentiam rei humanam pervenit. Nos e contra methodum transcendentalem ita emendamus, ut ipsa ad valorem simpliciter seu quoad omnem omnino intellectum obiectivum ideoque ad rem-in-se ipsam ducat" (1). En un planteamiento trascendental basado en el sistema tomista carece de sentido cerrar el paso a la cosa en sí, y sobre todo aislar al hombre separándolo de su referencia óntica al Ser divino o a cual

quier otro ser. Por ello aclara LOTZ, más adelante, que "Kant ad intellectum humanum restringitur; nos e contra intellectum humanum ad intellectum absolutum reducimus" (2). El jesuita germano, siguiendo la vía iniciada por MARECHAL, procura utilizar el método trascendental en un contexto realista, viendo que la reducción kantiana a la apariencia y al mero conocimiento humano conduce a su idealismo trascendental (3). Resulta inobjetable en este contexto la definición que presenta del método trascendental: "justificatio (valoris obiectivi cognitionis humanae) ad data conscientiae immediata extenditur ideoque possibilitatem valoris omnis omnino cognitionis ex natura subiecti cognoscentis explicat, quatenus haec condiciones possibilitatis omnis omnino cognitionis includit" (4). Subrayemos que en la naturaleza del sujeto cognoscente se incluyen las condiciones de posibilidad de todo conocimiento en absoluto, por lo que el método trascendental tiene como fin indagar en dicha naturaleza como fundamento explicativo del conocer mismo. Este método trascendental sirve para elaborar el realismo trascendental, a diferencia del idealismo trascendental kantiano, y es usado por la metafísica del conocimiento (5). Pues para LOTZ lo que caracteriza a la metafísica del conocimiento, nombre acuñado por N. HARTMANN como vimos en la fenomenología (6), es precisamente dar la explicación del valor objetivo del conocimiento humano a partir de la naturaleza del cognoscente (7). Según esta acepción la tarea que acometemos en esta primera parte sería metafísica del conocimiento, con el apoyo del método trascendental.

(8)

Este intento, iniciado como dijimos por MARECHAL, ha si-

do continuado con diversos enfoques y resultados por KARL RAHNER (9), GUSTAV SIEWERTH (10) y LOTZ (11), por citar sólo los más renombrados, por lo que actualmente no puede considerarse novedoso, sino más bien como un enfoque consolidado dentro de la familia tomista. Sería pretencioso por nuestra parte sumar este trabajo a la lista, con la esperanza de ser considerado como una aportación superadora de las anteriores. Debo aclarar que no es éste el objetivo, por varias razones. Fundamentalmente porque las flechas lanzadas no apuntan a ese blanco, sino a otro distinto. En las obras citadas se pretendía demostrar o justificar, de un modo u otro, mediante el método trascendental, el realismo del conocimiento. Creo que ha sido un intento suficientemente ensayado, y no me parece oportuno repetirlo, ni mucho menos terciar en las diversas soluciones. Estimo más modesto, y probablemente más útil, buscar las condiciones de posibilidad del acto de conocer en el pensamiento de Tomás de Aquino, prescindiendo de la finalidad crítica previa de demostrar el realismo. Lo cual no es óbice para que en el transcurso de la investigación recojamos las sugerencias que se presenten en torno a dicho tema. Debo aclarar también algo que, aunque sea obvio, conviene no olvidar: en ningún momento se pretende afirmar que el planteamiento trascendental esté explícita o implícitamente en la filosofía de Tomás de Aquino. Una cosa es que podamos utilizar nosotros en nuestro tiempo este método para iluminar con una lectura trascendental un pensamiento muy anterior, y otra pensar que su adaptación, que como veremos es bastante notable, permita afirmar que implícita o incoativamente estaba presente en el sistema del Doctor Angélico.

3.01 JUSTIFICACION DEL ANALISIS TRASCENDENTAL

El programa de esta primera parte queda, pues, establecido afirmando que se trata de encontrar las condiciones de posibilidad del conocimiento humano en el sistema de Tomás de Aquino. El método trascendental debe tomar para ello un punto de partida incontrovertible (12). En nuestro análisis fenomenológico (13) hemos llegado a un núcleo esencial de rasgos que nos van a permitir sentar unas bases bastante sólidas a nuestra investigación. Recordemos, de momento, que el conocimiento se presenta para VERNEAUX como una unión intencional (14), que para ANDRE MARC la identidad del cognoscente y lo conocido es un hecho (15), y que para ZURINI también es un hecho la sola actualidad común de lo inteligido y la intelección (16). Es lo mismo que IOTZ afirma, aunque de modo bastante conciso: "Tale factum (primordiale) non potest esse nisi unio inter subiectum et obiectum in actu cognitionis humanae... Talis unio est datum phaenomenologicum immediatum, quod incessanter experimur, si supra nos qua cognoscentes reflecti incipimus" (17). Creo que nuestro análisis fenomenológico ha dejado bien claro este dato fenoménico con una copiosa documentación. Esto justifica su inclusión en la parte introductoria, porque de este modo el punto de partida del planteamiento trascendental recibe una suficiente apoyatura, superior a la simple afirmación de que "incessanter experimur" (18).

El sentido del análisis trascendental consiste en encon

trar en el acto del conocer las huellas del sujeto y de la cosa, para llegar desde allí a las condiciones de posibilidad del conocimiento, que serán condiciones a priori. No debemos perder de vista que todo esto es dentro de las coordenadas del pensamiento tomista, por lo que esta reducción del acto a sus condiciones de posibilidad ha de hacerse buscando en el sistema filosófico de Tomás de Aquino los principios ontológicos que explican o posibilitan dicho acto. Esto es de capital importancia para evitar equívocos. Los principios no los encontraremos en un análisis autónomo, reducido a la esfera del sujeto, a modo idealista, sino que hay que salir al campo del ser, que es el que rige el pensar y el obrar en la filosofía del Aquinate.

Pero la aplicación de principios ontológicos a la esfera del conocimiento plantea el serio problema de licitud de la adecuación entre el orden ontológico y el intencional. Podría plantearse el problema del siguiente modo: ¿es válido aplicar a datos intencionales, que por serlo no son naturales o físicos, principios ontoló-
gicos que son los principios últimos de lo real?. La vieja distinción entre lo real y lo ideal podría llevarnos a negar su validez, amparándonos incluso en la famosa frase de Sto. Tomás de "eodem modo necesse est poni rem, et nominis rationem" (19) por la que, refutando el argumento ontológico de San Anselmo, niega que el conocimiento de la existencia de Dios sea evidente. No se trata, empero, de aplicar principios de un orden a otro orden distinto, faltando al principio de contradicción. Esto sucedería si aplicásemos principios físicos al orden intencional. Pero lo ontológico es más

amplio, abarca a todo lo real, y tan real es lo físico o natural, como lo intencional. Los principios ontológicos comprenden tanto a lo natural como a lo intencional. Recordemos a este respecto la luminosa aclaración de ZUBIRI por la que no hay que entender por realidad "una zona de cosas reales que estuviera "allende" la zona de nuestras impresiones. Realidad no es un estar "allende" la impresión, sino que realidad es mera formalidad. En su virtud lo que hay que distinguir no es realidad y nuestras impresiones, sino lo que es real "en" la impresión y lo que es real "allende" la impresión" (20).

"La palabra: "intencional", designa la propiedad de toda perfección formal que sobreviene a un sujeto ya plenamente constituido en su ser natural (es decir, a un sujeto ya constituido en acto segundo en cuanto a su subsistencia propia, según su esencia y según sus potencias)."Intencional", en la terminología de Santo Tomás, se opone, pues, a "natural", pero no a "ontológico" o a "real" (21). Este largo párrafo de MARECHAL tiene por finalidad mostrar cómo lo intencional pertenece al ámbito de lo real. Y ello porque es una perfección real que tiene o sobreviene a un sujeto, pues "una forma simplemente intencional, es decir, intencional sin ser "natural" (species), no deja de ser, en tanto que intencional, una perfección real del sujeto que la posee, un accidente real de este sujeto, el acto de una potencia real, el término real de una tendencia antecedente y la especificación real de una tendencia consecuente" (22). Por ello lo intencional pertenece al orden ontológico. "Este orden constituye, pues, un aspecto -y no el menor-

del orden ontológico" (23).

La causa última por la que se han considerado órdenes distintos ha sido en fin de cuentas la escisión operada entre el ser y el pensar. Pero remitiéndonos al pensamiento tomista esto carece de sentido porque -como tendremos ocasión de repetir insistentemente- precisamente el Ser absoluto es el Entender absoluto, o como dice MARECHAL concluyendo el párrafo anterior: "Incluso allí donde el orden ontológico alcanza su perfección, lo real y lo intencional coinciden totalmente: la esencia de Dios es idénticamente Actualidad pura y Pensamiento subsistente" (24).

Resulta, por tanto, posible y perfectamente válido aplicar principios ontológicos a los datos fenomenológicos obtenidos en nuestra Introducción. Gracias a ello podemos desarrollar todo el Planteamiento Trascendental de esta primera parte, que queda así justificado teóricamente. Con lo que hacemos nuestras las palabras del jesuita francés: "Por lo tanto, no hay que extrañarse de vernos aplicar -siguiendo a Santo Tomás, por otro lado- los axiomas generales de la causalidad ontológica a realidades intencionales, como son las especies, "cognoscibles en acto" e inmanentes al sujeto" (25).

3.02 HILO CONDUCTOR DEL PLANTEAMIENTO TRASCENDENTAL

El famoso y discutido artículo noveno de la cuestión primera del De Veritate ha servido de apoyo para el análisis trascendental, pues en él propone Santo Tomás el camino ascensional desde el acto a la naturaleza del entendimiento como procedimiento para conocer reflexivamente la verdad. En él nos muestra cómo en el intelecto, a diferencia del sentido, la verdad es conocida. Sin embargo, no es conocida de manera inmediata como presentada por los términos del juicio, sino que para su conocimiento es necesario remontarse desde el acto de conocer hasta la naturaleza del intelecto, porque en ésta encontramos la clave, ya que consiste en conformarse a las cosas. Pero mejor será oír al propio Santo Tomás: "Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur" (26). Lo que llama la atención poderosamente es esta búsqueda que parte del acto, para encontrar en él su proporción a la cosa, pero que no puede ser conocida sin conocer la naturaleza del acto, el cual a su vez sólo puede ser conocido conociendo su facultad, en cuya naturaleza encontramos la razón de la verdad: la conformidad del entendimiento a las cosas. No hay inconveniente en

afirmar con MARECHAL que "el valor objetivo del conocimiento, según Santo Tomás, se manifestaría formalmente al sujeto por el análisis de sus propias exigencias a priori, puestas en juego sobre un dato actual" (27). Porque en su opinión el pasaje transcrito del De Veritate equivale a decir que "adquiero un conocimiento crítico de la verdad de mis representaciones cuando, con un razonamiento riguroso, las he conectado a la tendencia asimiladora (y por consiguiente, afirmadora) de la inteligencia, como a una condición intrínseca de posibilidad de toda representación objetiva absolutamente" (28). Se presenta la asimilación -el tema central de nuestra tesis- como una condición a priori del conocimiento objetivo. Y ello dentro de un proceso enormemente similar a la kantiana deducción trascendental, puesto que, "entre la forma lógica de este razonamiento, reducido a sus elementos esenciales, y la forma lógica de la deducción trascendental, existe, a pesar de la diferencia de horizonte y de contenido material, una semejanza que bien pudiera ser una identidad" (29).

El valor del pasaje tomista es inestimable para un intento de análisis trascendental pues nos enseña el camino que hay que seguir para determinar el valor objetivo del conocimiento, esto es, partir del acto para llegar a la naturaleza del sujeto cognoscente, donde encontramos sus condiciones de posibilidad. Doblemente inestimable en nuestro caso porque la condición última de posibilidad es la naturaleza asimiladora de la inteligencia "hecha para asimilar las cosas": "ut rebus conformetur" (30), y uno de los objetivos básicos -quizá el esencial- de nuestra tesis es mostrar la primarie

dad y radicalidad de la asimilación (31). Sin embargo, creo que antes de llegar a esta última conclusión es preciso hacer un serio y profundo estudio de los principios que están a la base. Porque, recordando lo dicho anteriormente, no los encontraremos en un análisis autónomo, reducido a la esfera del sujeto, a modo idealista, sino que hay que salir al campo del ser. En el mismo artículo noveno que comentamos lo confirma indirectamente el propio Santo Tomás, puesto que, al dar la razón por la que la verdad en el intelecto, a diferencia del sentido, es conocida, afirma: "cuius ratio, quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa" (32). Hay unos seres perfectísimos, que son las sustancias intelectuales. Esto es una clara teoría metafísica, previa o presupuesta al análisis reflejo. Más adelante, en el artículo segundo de la cuestión segunda que se pregunta si Dios se conoce a sí mismo, responde a la segunda objeción matizando el modo de entender la vuelta refleja sobre la propia esencia. La frase del Liber de Causis que dice "omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa" (33) "est locutio metaphorica; non enim in intelligendo est motus... sed pro tanto dicitur esse processus vel motus, in quantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud; et in nobis fit per quemdam discursum, secundum quem est exitus et reditus in animam nostram, dum cognoscit seipsam" (34). Está implícito nada menos que la teoría de que el entender no es movimiento, y por tanto la teoría de la acción inmanente. Digamos que a la base se halla la metafísica tomista del acto. La continuación del pasaje nos interesa además, doblemente, porque para explicar en qué consiste este

"discursus" de nuestro entendimiento lo ejemplifica con la ascensión desde el acto a la esencia al modo del artículo noveno comentado. "Primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad obiectum; et deinde reflectitur super actum; et deinde super potentiam et essentiam, secundum quod actus cognoscuntur ex obiectis, et potentiae per actus" (35). Podemos afirmar que el ascenso indicado es un "discurso" o razonamiento, y que encuentra su posibilidad en que el acto se conoce por sus objetos, y la potencia por sus actos. Lo cual nos muestra nuevamente cómo en el Aquinate las afirmaciones críticas o gnoseológicas se encuentran siempre imbricadas con principios ontológicos.

Para exponer estos principios ontológicos de un modo coherente y orgánico propongo un modelo distinto de planteamiento trascendental que es el que desarrollaré en toda esta primera parte. El punto de partida es el acto de conocer. Según los datos fenomenológicos alcanzados en la Introducción de este trabajo, podríamos definirlo como la identidad o unión intencional del cognoscente y lo conocido, o también, con la terminología zubiriana, como la actualidad común de lo inteligido y la intelección. Se nos presentan así dos términos o realidades distintas unidas en un solo acto o actualidad común.

El valor objetivo del conocimiento viene dado por la unión de los dos términos, de manera que mayor será la verdad cuanto más alta sea dicha unión. Podemos transponer la unión al grado máximo en el que las dos realidades se fundan en una sola. En este

caso hay identidad real, actualidad única o pura. Desde el punto de vista lógico será la identidad modélica o ejemplar. Pero desde el ángulo metafísico se corresponde en el sistema del Aquinate con el conocimiento divino. De manera que la condición de posibilidad lógica e ideal de un conocimiento objetivo perfecto adquiere realidad en el Ser supremo, pasando éste a ser como una especie de condición de posibilidad absoluta y real. Creo que el siguiente pasaje de la Summa Contra Gentes confirma por sí solo lo dicho: "Veritas in nostro intellectu ex hoc est quod adaequatur rei intellectae. Aequalitatis autem causa est unitas, ut patet in V "Metaphysicae" (IV, 15, 4; 1021 a). Cum igitur in intellectu divino sit omnino idem intellectus et quod intelligitur, sua veritas erit prima et summa veritas" (36). La máxima unidad, la real de Dios, es la primera verdad, que sirve de modelo y medida para las restantes.

Pero es otro pasaje, esta vez de la Suma Teológica, el que nos puede servir como guía para el desarrollo del modelo que proponemos. Para demostrar que Dios se conoce a sí mismo toma como punto de partida del argumento la unión del cognoscente y lo conocido para mostrar desde ella la diferencia entre el conocimiento humano y el divino. "Unde dicitur in libro De Anima, quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu" (37). El conocimiento humano logra esta unión gracias a la representación que recibe, pues la identidad real entre cognoscente y conocido es imposible por estar ambos en potencia. "Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibi-

lis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia" (38). Pero Dios logra esta unión por sí mismo, pues es acto puro, y en él se identifican absolutamente el intelecto y lo entendido. "Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis" (39).

La identidad máxima coincide con la máxima actualidad o acto puro. La aparición de dos miembros viene dada por la potencialidad. De aquí surge orgánicamente nuestro planteamiento:

1. La identidad real se presenta como referencia última y modélica del valor objetivo del conocimiento. Su condición de posibilidad es el acto puro, de modo que su ser es acto. La identificación entre ser y acto nos lleva a la metafísica del esse tomista.

2. La identidad no real o intencional entre dos realidades distintas se presenta como propia del ser finito. Su condición de posibilidad absoluta sigue siendo el acto, pero está limitada por la potencialidad, lo que la modaliza de manera especial. De una parte queda modalizada por el cognoscente y de otra por lo conocido.

a). La limitación del acto por la potencia, como la participación del esse, son generales a todo ser finito. Pero entre los seres finitos, los seres cognoscentes tienen una pro-

piedad por la que remedan en cierto modo la perfección absoluta del Intelecto divino, que posee en sí la perfección de todo lo creado e increado. Todo ser creado es imperfecto en tanto que parte de la perfección total del universo (40). El ser cognoscente pone remedio a esta imperfección porque "natum est habere formam etiam rei alterius" (41), de manera que recibe la perfección propia de otra cosa (42). Por lo que no sólo "natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem" (43), sino que posee en sí la perfección de todo el universo, porque "secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius" (44). Pues bien, esta capacidad del alma de ser "quodammodo omnia" (45), como decía ARISTOTELES en el De Anima (46), está posibilitada por la participación del esse a través del acto mediante la inmaterialidad. Su cualidad es lo que denomino apertura cuya contrapartida es la receptividad. He aquí nuevas condiciones de posibilidad del conocer.

b). La actualización o identificación de la cosa exige algo más que la simple participación del acto del esse. Es la posibilidad de que la cosa pueda "duplicarse" intencionalmente mediante su representación. Lo que dice Santo Tomás del siguiente modo: "perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur" (47). La capacidad de la cosa para "desdoblarse" es otra condición de posibilidad del conocer. Que viene forzada porque "ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem" (48). A la caracterís-

tica de los seres cognoscentes de poseer las formas de las otras cosas le corresponde necesariamente la posibilidad de que la cosa tenga una existencia en otro ser, distinta a la suya propia física. Podemos encontrar la fuente remota de esta forma natural y de su homóloga forma intencional en Dios, dentro de una concepción platónica corregida. No es que piense Tomás de Aquino que las ideas fueran participadas paralelamente por los seres sensibles y nuestra alma como él mismo expone criticando a Platón (49), puesto que nosotros recibimos las representaciones por medio de las cosas sen-sibles. Pero su primera causa es Dios: "species intelligibiles quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sen-sibilium et materialium, a quibus scientiam colligimus" (50). Y si nos remontamos a las inteligencias separadas, que poseen las ideas sin contacto con lo sensible, sino por mediación directa de Dios, resulta que el paralelismo platónico se da con todo rigor, pues del Ser divino dimanar tanto las cosas naturales creadas como las formas intencionales por las que conocen los ángeles: "Sicut autem ab intellectu divino effluunt res naturales secundum formam et materiam ad essendum ex utroque, ita effluunt formae intellectus angelici ad cognoscendum utrumque" (51). Este origen común es la con-dición de posibilidad de que la forma inteligible sea semejanza de la forma natural (52), y de ahí proviene también su intencionalidad.

3. La identidad intencional no se cumple en el conocimien-to humano si no es mediante uno o varios procesos. Las condiciones

de posibilidad anteriores son insuficientes para producir el conocer en el hombre, porque, aun siendo necesarias, no bastan para que los dos términos, sujeto cognoscente y cosa, queden habilitados para la identificación. La cosa actúa sobre los sentidos para producir la representación intelectual, "similitudo rei quae est in intellectu nostro, est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensu" (53). De la misma manera que el cognoscente ha de modificar el dato recibido para adecuarlo a su naturaleza. Las leyes de la causalidad sirven aquí de condición de posibilidad del conocer.

NOTAS AL CAPITULO 3

- (1) LOTZ, Johannes B, S.J., Metaphysica operationis humanae. Methodo transcendentali explicata. Roma, Universitas Gregoriana, 1972, pag. 10.
- (2) Ibid.
- (3) "Hinc Kant sua methodo transcendentali non ad realismum, sed ad idealismum transcendentalem ducitur." Ibid., p.9.
- (4) Ibid., p.8.
- (5) "Hac methodo, quae iure transcendentalis vocatur, metaphysica cognitionis utitur, a qua realismus transcendentalis statuitur." Ibid., p.8.
- (6) Cf. supra 2.
- (7) "Metaphysica cognitionis est tractatus, qui ultimam explicationem valoris obiectivi cognitionis humanae dat; talis explicatio ex natura cognoscentis hauritur, quatenus haec ad esse metaphysicum reducitur." Ibid., p.5.
- (8) MARECHAL, Joseph, S.J., Le point de départ de la metaphysique, Cahier V: Le Thomisme devant la philosophie critique, 1926.
- (9) RAHNER, Karl, S.J., Geist in Welt, 1939.
- (10) SIEWERTH, Gustav. Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin, 1933; Der Thomismus als Identitätssystem, 1939; Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin, Symposium I, 1948.
- (11) LOTZ, Johannes. Sein und Wert I, 1938; Zum Problem des Apriori, 1950; Die transzendente Methode in Kants "Kritik der reinen Vernunft" und in der Scholastik, 1955; la obra citada en nota 1.
- (12) "Terminus-a-quo est factum primordiale cognitionis humanae." LOTZ, o.c., p.10.
- (13) Cf. supra 2.
- (14) VERNEAUX, Roger. Filosofía del hombre, p.38.
- (15) MARC, André. Psychologie Reflexive, p.73.
- (16) ZUBIRI, Xavier. Inteligencia sentiente, p.155.
- (17) LOTZ, o.c., p.7.
- (18) Ibid.
- (19) Contra Gentes, I, c.11.
- (20) ZUBIRI, Xavier, o.c., p.152. - Cf. supra 2.
- (21) MARECHAL, Joseph. El punto de partida de la Metafísica, Greidos, Madrid, 1957, V, p.344.
- (22) Ibid.
- (23) Ibid.
- (24) Ibid.
- (25) Ibid.
- (26) De Veritate, q.1, a.9.
- (27) MARECHAL, J., o.c., p.475.
- (28) Ibid., p.485.
- (29) Ibid.
- (30) Ibid., p.475.
- (31) Cf. supra 2.

- (32) De Veritate, q.1, a.9.
(33) Liber de Causis, prop. XV.
(34) De Veritate, q.2, a.2 ad 2.
(35) Ibid.
(36) Contra Gentes, I, c.62.
(37) I, q.14, a.2.
(38) Ibid. - Véase también el siguiente pasaje: "Intelligibile in actu est intellectus in actu: sicut et sensibile in actu est sensus in actu. Secundum vero quod intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia, sicut et in sensu patet: nam neque visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi cum visus informatur visibilis specie, ut sic ex visu et visibili unum fiat." Contra Gentes, I, c.51.
(39) Ibid.
(40) "Ut cuiuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis" De Veritate, q.2, a.2.
(41) I, q.14, a.1.
(42) "Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; et ideo in III de Anima dicitur, animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere." De Veritate, q.2, a.2.
(43) I, q.14, a.1.
(44) De Veritate, q.2, a.2.
(45) De Veritate, ibid.; I, q.14, a.1.
(46) ARISTOTELES, De Anima, III, c.8, n.1 (BK 431 b21).
(47) De Veritate, q.2, a.2.
(48) Ibid. - "Cognitio autem omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscentem, scilicet secundum similitudinem." In De Anima, II, lect. XII, n.377. - "Veritas autem est, quod cognitio fit per similitudinem rei cognitae in cognoscente: oportet enim quod res cognita aliquo modo sit in cognoscente." In De Anima, I, lect. IV, n.43.
(49) "Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra, et a materia corporali; ab anima quidem nostra ad cognoscendum, a materia vero corporali ad essendum; ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideae fit per aliquam similitudinem ipsius ideae in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles quae sunt in materia corporali, effluere ab ideis sicut quasdam earum similitudines; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes." I, q.84, a.4.
(50) Ibid., ad 1.
(51) De Veritate, q.8, a.11. - Obsérvese el paralelismo con el texto sobre PLATÓN que recogemos en la nota 49, ya que en ambos pasa-

jes utiliza incluso el mismo término de "effluunt" para indicar la procedencia de los seres naturales y de las formas inteligibles de una única fuente. - Podríamos citar otros textos, pero a vía de ejemplo, incluimos el siguiente: "Et similiter perfectiones rerum creatarum assimilantur Deo secundum unicam et simplicem essentiam eius. Intellectus autem noster cum a rebus creatis cognitionem accipiat, informatur similitudinibus perfectionum in creaturis inventarum, sicut sapientiae, virtutis, bonitatis et huiusmodi. Unde sicut res creatae per suas perfectiones aliququaliter, - licet deficienter, - Deo assimilantur, ita et intellectus noster harum perfectionum speciebus informatur." De Potentia, q.7, a.5.

(52) Es interesante observar cómo para Joseph MOREAU la forma inteligible es la condición trascendental del conocimiento humano. Nuestro conocimiento intelectual "a pour condition, nous explique Saint Thomas, la réception par l'intellect possible d'une espèce intelligible, qui est une similitude de la quiddité de la chose. Mais cette espèce intelligible, notre intellect ne la reçoit pas de Dieu par une impression directe, comme l'intellect angélique; elle doit être tirée par abstraction des images sensibles; aussi peut-elle nous faire défaut, et dans ce cas nous nous égarons dans nos jugements sur les choses. L'espèce intelligible est la condition transcendente de notre connaissance." MOREAU, Joseph, De la connaissance selon S. Thomas d'Aquin, Beauchesne, Paris, 1976, pág. 89.

(53) De Veritate, q.2, a.5.

3.1 EL ESSE COMO ACTO

3.11 DEDUCCION TRASCENDENTAL DE LA CONDICION DE POSIBILIDAD ABSOLUTA

Para desarrollar coherentemente este capítulo conviene recordar el artículo de la Suma Teológica que hemos escogido de guía para nuestro planteamiento trascendental. En él mostraba Santo Tomás cómo la unión del intelecto y lo entendido se hacía real en Dios. Conviene ahora incluir el párrafo citado completo: "Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis: ita scilicet, ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus. Et sic seipsum per seipsum intelligit" (1). Vamos a proceder de modo escalonado y ascendente hasta llegar a la última raíz de la identidad absoluta.

Vemos así que se nos aparece un tercer elemento, la species intelligibilis, situado entre el entendimiento y lo entendido -recuerde se el hincapié de HARTMANN en resaltar la importancia esencial de la "imagen" o "representación" como tercer elemento entre el sujeto y el objeto (2). Esto nos indica que, aunque la representación se identifique, al igual que lo entendido, con el entendimiento divino, el modelo de conocimiento que el Doctor Angélico utiliza en su análisis es el humano, que es proyectado en una línea de perfección ideal hasta el caso límite perfecto que se nos ofrece racionalmente como el propio del Ser absoluto. Precisamente lo que intentamos en nuestro análisis es mostrar los pasos de esta proyección ideal.

Resulta enormemente sugestivo y esclarecedor recordar en este momento aquella frase de ZUBIRI, que citábamos en el análisis del fenómeno (3), de que "lo primario del conocimiento está en ser un modo de intelección" (4), por lo que supone de reducción del conocer al inteligir como dato del fenómeno, ya que en fin de cuentas es esta misma reducción la que hace Santo Tomás, con la notable diferencia de proyectarla al caso perfecto divino, pues en Dios el conocimiento es intelección. Lo que para ZUBIRI es dato fenoménico del conocer humano se presenta al Aquinate como característica deducida racionalmente del conocer divino. La identificación de conocer e inteligir es propia del caso límite perfecto, en donde el sentir no tiene cabida.

Los tres elementos que en nuestro conocimiento se nos

presentan como tres realidades ónticas diferentes se dan en Dios en una sola realidad (5). Es una exigencia de la perfección de su conocimiento, pues para que sea fiel a la cosa conocida se requieren dos condiciones. La primera, que la representación se adecúe perfectamente a la cosa. La segunda, que la misma representación se una perfectamente al entendimiento (6). Si los tres elementos se convierten en uno y el mismo, haciéndose uno con la esencia divina, el conocimiento será perfecto (7). La razón última es que en Dios pierde sentido la distinción entre el ser natural y el ser intencional de algo, porque su propia esencia es su inteligible, lo cual se explica porque su ser es su entender (8).

No parece ocioso hacer notar que esta unión de lo real y lo ideal sería un auténtico desideratum del idealismo absoluto. Pero la diferencia no viene dada tan sólo por la tantas veces indicada reducción a lo divino, que ha hecho calificar el idealismo de divinización del conocimiento humano, sino de modo más importante para nuestro empeño, porque para Tomás de Aquino el fundamento es claramente ontológico. Si llegado a este punto nos preguntamos por qué el ser divino es su entender la respuesta nos llevará de lleno a la metafísica del esse. En efecto, el entender, en tanto que acción inmanente, es un tipo de acto que permanece en el ser inteligente como perfección del mismo. En Dios nada puede haber que no se identifique con su esencia, pues ello anularía su simplicidad (9). De todo lo cual, "ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse" (10). El entender divino es su propio ser, en última instancia, según concluye en el argu-

mento paralelo de la Contra Gentes, "nam Deus est sua essentia et suum esse" (11).

Fijémonos cómo todas estas identidades responden a un proceso lógico de proyección en lo absoluto de las diferencias dadas en nuestro conocimiento contingente, y que ahora traspasa el ámbito intencional para pasar al ser mismo de lo divino. No resulta del todo extraño este proceso a la proyección a lo infinito que realiza NICOLAS DE CUSA para poder alcanzar un conocimiento de Dios. El cusano busca un procedimiento para salvar al menos parcialmente el agnosticismo de lo divino, y lo halla proyectando a lo infinito las figuras geométricas, de tal modo que en ese límite máximo cada figura es actualmente todo lo que en potencia era como figura finita. Transponiendo metafóricamente esta proyección a lo infinito al campo de lo real, podemos concebir a Dios como el Ser en el que coinciden todas las cosas que en el mundo de lo finito se nos aparecen como opuestas, Dios es "coincidentia oppositorum" (12). El método y el resultado concretos a que llega Santo Tomás son otros, pero su sentido general es obviamente muy semejante, pues desde las diferencias que se nos ofrecen en el mundo finito llega por una proyección ideal a un Ser en el que desaparecen todas ellas subsumidas en una identidad englobante. Hemos visto que se identifican lo entendido, la representación, el entender, el entendimiento y la esencia divina. Y ahora se nos aparece la última identidad en la línea óptica que es la de su esencia con su esse. "Dei igitur essentia est suum esse" (13). Lo cual se expresa con la célebre fórmula de que Dios "est ipsum esse subsistens" (14), o "Deus

est ipsum esse per se subsistens" (15). No pretendemos exponer aquí la metafísica del esse tomista, tarea que se apartaría de nuestro objetivo de encontrar las raíces de la identidad cognoscitiva, y que por otra parte ha sido profunda y acertadamente estudiada por varios tomistas (16). La búsqueda de la raíz de esta nueva identidad nos lleva a la teoría tomista del acto.

Por de pronto, el esse hace referencia al acto. "Non enim dicitur potentia ens nisi secundum ordinem ad actum: unde non simpliciter dicimus esse quae sunt in potentia, sed solum quae sunt in actu" (17). Es harto conocida actualmente la modificación que en este punto hace Tomás de Aquino de la teoría aristotélica del acto y potencia, trascendiendo su aplicación del orden esencial al orden óntico, de manera que la relación esencia-esse se efectúa según el modelo potencia-acto. Esto explica que la esencia divina sea su esse, porque Dios ha de ser, según la concepción aristotélica (18), acto puro sin mezcla de potencia (19). "Natura autem divina maxime et purissime actus est" (20). Aquí se termina el proceso de proyección a lo absoluto: en la identificación del acto puro con el esse. Y en esta identidad se halla todo el ser de lo divino, y con él toda su operatividad, incluido claro está el conocimiento. Esto es de capital importancia para nuestra tesis, puesto que el acto, y con él el acto por excelencia que es el esse, se ofrecen, según pretendíamos en el modelo de planteamiento trascendental, como condición de posibilidad del conocer (21). En tanto que es la primera, podríamos adjetivarla como la condición de posibilidad absoluta de todo conocimiento.

3.12 DEDUCCION SISTEMATICA DESDE LA CONDICION DE POSIBILIDAD
ABSOLUTA

Así como para llegar a esta condición de posibilidad absoluta del conocer hemos seguido un proceso ascendente desde la identidad de lo conocido y el cognoscente, que hemos denominado con el término kantiano de deducción trascendental, para explicitar ahora las virtualidades cognoscitivas que posee y confirmar las conclusiones alcanzadas procede seguir un proceso inverso que consiste en deducir sistemáticamente del acto y del esse dichas virtualidades como consecuencias necesarias.

3.121 ACTUALIDAD

"Esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum" (22). Así se expresa Santo Tomás en el De Potentia al demostrar la unidad divina de la esencia y el esse. El esse es el último de los actos porque los actualiza a todos ellos. En el esse como actualidad pura se dan todas las perfecciones. Entre estas perfecciones hay que incluir las que se refieren al obrar, que poseen sus principios activos a los que el Doctor Angélico denomina potencias activas. Precisamente la cuestión disputada De Potentia, que se ocupa fundamentalmente del poder divino,

comienza distinguiendo la potencia pasiva, que se dice en relación al acto primero entendido como forma, es decir en su acepción fuerte ontológica, de la potencia activa, que se dice en relación al acto segundo entendido como acción, que parece que fué el primer sentido dado al término acto y por correlación también al término potencia (23). Esta referencia semántica tiene su interés por cuanto nos muestra que el acto primero tomó su nombre del acto segundo "in quantum forma est principium operationis et finis" (24). El acto en sentido ontológico viene del acto como operación. Nos indica el sentido originario activo del acto, y por tanto, explica fáci-mente la efusión activa que procede, a su vez, del acto. Porque del mismo modo que todo padecer procede de la potencia pasiva, "ita ni-hil agit nisi ratione actus primi, qui est forma" (25). El acto encierra la perfección del ser y la virtualidad del obrar. La corres-pondencia entre ser y obrar en virtud del acto viene ejemplarmente mostrada por Dios al que "convenit esse actum purum et primum; un-de ipsi convenit maxime agere" (26). Como acto puro le corresponde el máximo obrar y la máxima potencia activa, "nam potentia activa dicitur secundum quod est principium actionis" (27).

De la misma manera que el obrar, procede del acto el co-nocer. Sólo el que está en acto conoce, y sólo es cognoscible lo que está en acto (28). La ciencia de Dios, por ello, no es otra co-sa que acto puro (29). Toda la virtualidad cognoscitiva procede, pues, de la actualidad del ser, "tanta est autem virtus Dei in cog-noscendo, quanta est actualitas in existendo" (30), frase que, por otra parte, tiene su validez para todo ser. Resulta, por tanto,

del todo justificado el análisis del fenómeno que vimos en VERNEAUX para el que el conocer era ante todo un modo de ser y un acto (31), tesis clave, por otra parte, dentro de los modernos ambientes tomistas, para los que el conocer se ofrece como un nuevo modo de existencia ilimitada del ser finito limitado (32), o como un actuar puro de una potencia pura (33), etc. En todas estas expresiones aparece como denominador común la concepción del conocer humano como participación del acto puro y del esse, y en consecuencia se presentan éstos como condición de posibilidad absoluta, que es lo que tratamos de verificar en este movimiento descendente. El esse como acto o el acto como esse son la raíz y la esencia últimas de todo conocer.

3.122 EL ESSE FUNDAMENTO DEL CONOCER

La virtualidad en el conocer depende de la actualidad del esse (34) porque en fin de cuentas el esse es la actualidad de todos los actos (35). A mayor acto de ser mayor acto de conocer, hasta llegar en esa línea de perfección ideal a la identidad del ser y del entender en un solo acto, que por tanto ha de ser acto puro. La unión de Ser y Pensar, tesis esencial al pensamiento idealista, pasa por el tamiz metafísico del Acto Puro. El Pensar es el Ser porque el ser es la actualidad de todos los actos, el último de los actos -o el primero, según como se mire- y en él

como acto se da toda la virtualidad -potencia activa en el lenguaje tomista- del pensamiento. Por ser actualidad para el propio Ser es además el objeto de su propio Pensar (36).

El esse fundamenta el conocimiento en sus dos términos de sujeto y objeto. En cuanto al primero, aparte de ser obvio porque sólo conoce quien exista (37), parece ya por lo anteriormente expuesto suficientemente tratado. Nos referiremos, por tanto, a continuación, al esse como fundamento del objeto del conocimiento, y derivadamente, al ente universal como objeto común y adecuado del entendimiento en cuanto tal.

Para ello debemos retornar al punto en el que veíamos que lo entendido se identifica en Dios a su entendimiento y a su propia esencia. Como lo entendido es el objeto de su entender resulta que el objeto del entender divino es su propia esencia, la cual es a su vez su propio esse. En definitiva, el objeto del conocimiento divino es el esse. En su propio esse se conoce a sí mismo y conoce todos los seres creados. Conviene advertir a este respecto, por lo que veremos más adelante, que este conocimiento divino de los seres creados por ser el más alto debe ser el más universal (38), es decir, el que se extienda a más seres -o mejor todavía a todos los seres- lo cual quiere decir, como aclara en el opúsculo De Substantiis Separatis, "non quidem sic quod cognoscat solum universalem naturam" (39), sino que "ob hoc superior cognitio universalior dicitur quia ad plura se extendit et singula magis cognoscit" (40). Es un conocimiento tanto de las esencias como

de las existencias de las cosas, de la totalidad del ser desde el Ser total o ipsum esse subsistens. La razón última de ello radica, como bien sabemos, en el acto, porque la inteligibilidad de algo está en proporción directa con el grado de su acto (41), pero el "esse est actualitas omnium actuum" (42), es decir, el máximo grado de actualidad, sin potencialidad alguna, el esse divino es acto puro.

Si el conocer fuera unívoco concluiríamos que el objeto de todo conocimiento sería el esse de las cosas, pero se da la paradoja de que precisamente el esse es ininteligible para el hombre, que lo capta tan sólo con la sensibilidad, aunque lo afirme en todo juicio y pueda pensarlo. El esquema neoplatonizante de la participación del esse (43) fundamenta la concepción analógica del ser y, por ende, del conocer. De esta manera, con las propias palabras del "Liber de Causis", afirma el Angélico que "prima rerum creatarum est esse" (44), queriendo subrayar con ello que el esse es el primero y más general de los efectos creados por Dios, y que presupone todos los restantes (45), por ser el más íntimo y profundo en la medida que es el último principio por lo que las cosas son (46), razón por la cual Dios como su causa "sit in omnibus rebus, et intime" (47). De aquí surgen importantes consecuencias, siendo la más notable a nuestros fines, que la dependencia operatio-esse dada en Dios vuelve a repetirse en el ser finito, encontrando también su origen en el esse como acto, con la peculiaridad de que la presencia de Dios en el ser se prolonga en el obrar, de modo que obra en la acción de cada ser, sin excluir la de los seres raciona

les libres (48). Pero adviértase que el esse de las cosas no hay que confundirlo con el esse subsistente (49), no sólo para no caer en el panteísmo formal de Amalrico de Bene (50), sino porque es participado dentro de la escala jerárquica de los seres en una relación de proporcionalidad, según es bien sabido, a la esencia. De ello resulta que del orden jerárquico producido por la diversa participación en el esse surge el orden en la jerarquía del conocer (51), tanto en la línea del sujeto, dado que a mayor esse mayor poder activo de conocimiento, como en la del objeto, dado que a mayor esse mayor cognoscibilidad. Recordemos, sin embargo, que para el entendimiento humano, ínfimo de los seres en la jerarquía intelectual, el esse no es inteligible al no entrar en su objeto propio. En esta jerarquía descendente, a medida que el esse es más imperfectamente participado por el cognoscente posee también para él menor inteligibilidad, hasta el punto de que inversamente le son más inaccesibles los seres cuanto más cercanos al esse subsistens están, siendo éste el más inaccesible de todos. Todo esto no afecta, empero, a la idea básica que queremos subrayar de que el esse es el fundamento del objeto del conocimiento y de su cognoscibilidad, en tanto que es la actualidad de todos sus actos. En última instancia estamos ante la vocación realista del pensamiento clásico que exige el ser para que la cosa sea conocida, porque sólo se capta lo que es.

3.123 EL ENS UNIVERSALE, A PRIORI OBJETIVO DEL ENTENDIMIENTO

Hemos dado un giro casi imperceptible en el lenguaje al afirmar que el entendimiento humano capta lo que es. El objeto de su entender no es el esse sino aquello que tiene el esse, esto es, el ens (52). Diríase que está aquí gravitando toda la tradición filosófica de cuño esencialista, anterior a Tomás de Aquino, para la que inteligibilidad y esencia son sinónimos. Precisamente al preguntarse nuestro autor si el alma conoce intelectualmente los cuerpos nos enseña cómo la correspondencia entre inteligibilidad e idea aparece por primera vez en Platón, pues para garantizar la certeza de nuestro entendimiento el filósofo griego se inventó las formas separadas de la materia, a las que llamó -nótese bien- "species" o "ideas", y a las que se referían las ciencias, definiciones y todo acto intelectual (53). Rechazando su existencia separada, admite empero, como lo hará ARISTOTELES y todo el medievo, la inmaterialidad y necesidad que el objeto del entendimiento tiene (54), y por tanto la vuelta a las species de los cuerpos (55). En cierto modo es como si lo inteligible de lo real, que para PLATON eran las ideas situadas en un mundo aparte, es incluido tras ARISTOTELES en las cosas mismas adquiriendo su materialidad y singularidad, pero quedando en salvo la correlación inteligibilidad-idea, porque lo material es ininteligible y debe ser liberado de la cosa para poder entender la y acceder así a su "idea", "species" o esencia. Creo que este esencialismo del conocer es suficientemente sabido para insistir en él, pero si me centro en ello es por la aparente paradoja indi-

cada anteriormente. Si a esta tradición esencialista, le sumamos la tesis aviceniana de que la existencia no es ninguna determinación de la esencia, de modo que pueda ésta ser inteligida completamente con exclusión de su referencia al existir, estaremos ante el cuadro que nos presenta nuestro autor.

Unos cuantos pasajes del De Ente et Essentia nos ilustrarán claramente acerca de todo lo dicho. La inteligibilidad de la cosa viene dada por la esencia: "non enim res est intelligibilis, nisi per definitionem et essentiam suam" (56), "res per essentiam cognoscibilis est" (57), "essentia est id quod per definitionem rei significatur" (58). Cuando explica que en las sustancias separadas la esencia se distingue realmente del esse, la razón que aporta es que el esse no forma parte de su esencia: "Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra, et faciens compositionem cum essentia; quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo... Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate" (59). La conclusión se presenta evidente por sí sola: la inteligibilidad la da la esencia, y por tanto el esse, que es distinto de ella, es ininteligible. Pero el esse es, según veíamos, el fundamento de todo conocer (60), y es conocido a su vez, fuera de una consideración conceptual u objetiva, en el juicio y en la intuición sensible.

es enormemente sugestivo cierto pasaje del Comentario al Liber de Causis en el que dice el Aquinate que "ens autem dicitur id quod finite participat esse et hoc est proportionatum intellectui nostro", en tanto que "causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum" (61). El clásico esquema neoplatónico de ser y supra ser, para distinguir a Dios del mundo creado, es encajado dentro del esquema de la participación del esse lo que comporta dos notables consecuencias. Por una parte, el supra ser se identifica al esse infinito, con lo que lejos de situarle como un no-ser por encima del ser le caracteriza como el ser por excelencia, el ser subsistente. Junto a ello, el ente se identifica con el ser finito, el ser que participa del esse. Por otra parte, la distinción de ens y supra ens tiene un carácter gnoseológico más que óntico, indicándonos con ella que ente es lo proporcionado al entendimiento humano, mientras que supra ens es lo inaccesible al mismo. Enlazando con lo anterior observaremos que la participación finita del esse le hace inteligible convirtiéndole en ens, en tanto que el esse imparticipado está más allá del ente, es supra ens, porque no puede entrar en el objeto de nuestro entendimiento. Con ello se ha dado el paso de afirmar que el esse, aunque, según vimos, sea el fundamento del conocer y la cognoscibilidad máxima, no es universalmente inteligible porque en su realidad subsistente está más allá del ente. En cambio, el ente sí es universalmente inteligible, porque el esse no está en él de modo puro e imparticipado, sino que se da en una esencia, la cual, como sabemos, es de por sí inteligible. El esse se "inteligibiliza" cuando entra en composición con la esencia, dando lugar al ente, que es "quod esse habens" (62),

no el esse, sino lo que tiene el esse (63). En esto consiste la modificación tomista al esencialismo platonizante. De acuerdo con que la esencia sea lo inteligible de la cosa, podría decirnos el Aquinate, pero el entendimiento la capta cuando está existencializada en un ente concreto, nos puntualizaría(64). Por tanto, el objeto común y adecuado -dirán los tomistas (65)- del entendimiento no es la esencia, como tampoco lo era el esse (66), sino el ente, es decir, aquello que es; o dicho de otra manera, una esencia que existe en el mundo de lo real. Las palabras de un metafísico actual español pueden servirnos para insistir en el aspecto óntico del objeto del pensar: "El pensar medieval, siguiendo básicamente la tradición griega, es... un pensar ontológico. ... El pensar ontológico es un pensar en gravitación fundamental sobre los objetos-cosas, potenciando, dentro de la básica relación sujeto-objeto, el polo objetivo como polo de ensidad óntica. Este reconocimiento de ensidad al polo del objeto conlleva el reconocimiento de su independencia frente al sujeto que lo piensa y conoce. Y este reconocimiento de independencia significa, asimismo, un otorgamiento de primacía al objeto-cosa en el conocer, de tal suerte que incluso el yo sólo se conoce a la vuelta de su conocer y pensar las cosas distintas de él. Dicho de otra manera, el pensar ontológico, es un pensar afincado en el ser, un pensar volcado a la realidad de algún modo dada e impuesta" (67).

Llegamos así a la tesis del ens universale como objeto propio y primero del entendimiento (68), queriendo indicar con ello que el ente es lo primero que se entiende en cualquier aprehensión

intelectual (69), que es lo más conocido y en lo que se resuelve toda otra concepción (70). Me parece que la razón ha quedado suficientemente explicada, pero no viene mal recordar que la instancia última es el acto: "primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu" (71). Explicitando el texto, diríamos que el acto da la cognoscibilidad a la cosa, pero la actualidad de todos los actos es el esse. Por tanto, el ente, que es lo que tiene el esse, posee la máxima cognoscibilidad.

La universalidad del objeto es la piedra de toque para establecer la jerarquía de la facultad cognoscitiva correspondiente. Esto nos sirve para determinar la diferencia entre la sensibilidad y el entendimiento, pues la primera alcanza en su universalidad a todo cuerpo sensible, en tanto que el segundo llega universalmente a todo ente, es decir, al ens universale (72). Aunque todo intelecto tenga como objeto el ens universale, podemos establecer la diferencia entre el entendimiento finito y el infinito considerando su actitud con respecto de él (73), de modo que nos sirva para encontrar la participación en el acto o el acto puro. Con otras palabras, el entendimiento creado se refiere al ente universal, pero no puede estar en acto respecto a la totalidad de los entes, sino sólo en potencia (74). El entendimiento divino, en cambio, es acto puro, sin mezcla alguna de potencialidad, y se refiere al ens universale como acto de todo ente, puesto que en la esencia divina preexiste todo ente como en su primera causa (75). Quiérese decir con esto que el ens universale es el objeto de todo en-

tendimiento, y que la diferencia entre los entendimientos no viene dada por el objeto de suyo, sino por el grado ^{de} captación en acto de todo ente. De modo que el hombre posee un objeto que de suyo es el mismo del intelecto divino, aunque en éste por ser acto puro se refiera en acto a la totalidad de los entes.

A este objeto llama LOTZ "apriori suprahumano": "Ideo ens qua ens est participatio illa apriori suprahumani, quae ad constitutionem apriori humani necessario requiritur. Ultimatum de participatione intellectus absoluti seu divini agitur, in quo solo natura intellectus sine omni restrictione realizatur" (76). Y más adelante añade que, "cum ens qua ens coincidentiam inter intelligere et esse includat, ipsum est apriori proprie detegens; ceteri vero apriori formalis gradus solum eatenus detegentes sunt, quatenus ipsi ad ens accedunt" (77). Creo interesante subrayar la semejanza de la teoría de LOTZ con la idea de ser de ROSSMINI, que sustituye las doce categorías kantianas por un apriori único ínsito en el entendimiento y garantizador de la objetividad del conocimiento, en tanto que representa a todo ser (78). Ambos filosofan con la filosofía kantiana como telón de fondo y para ambos la preocupación realista del conocimiento es esencial. Pero lo que en el filósofo italiano fué una creación personal y original basada en un repensamiento de la tradición filosófica cristiana dentro del marco kantiano, es para el jesuita alemán un intento de reinterpretar el pensamiento tomista en unas coordenadas trascendentalistas. Este último se asemeja mucho también a lo ensayado en este trabajo. Pero a modo de recapitulación es útil hacer alguna precisión, recordan-

do ante todo que no pretendemos reinterpretar sino hacer una nueva lectura del pensamiento tomista. En este ensayo accedimos a la condición de posibilidad absoluta del conocer que era el esse como acto. Desde aquí, por vía deductiva descendente, hemos llegado al esse como fundamento de todo objeto y al ens universale como objeto común del entendimiento. Si quisiéramos llamarlos apriori, diríamos que el acto en su última actualización que es el esse, sería el apriori primero y absoluto, del que derivarían el esse como fundamento y el ens universale como objeto, que serían aprioris segundos o derivados. En última instancia se presentan como condiciones de posibilidad del conocimiento, obtenidas a partir de una reflexión pura sobre el acto como esse o el esse como acto.

3.124 LA INMANENCIA DEL ACTO

El esse como fundamento y el ens universale como objeto de todo entendimiento se presentan como término de la deducción realizada a partir del esse como actualidad de todos los actos siguiendo la línea del objeto de conocimiento. Ahora corresponde realizar la deducción paralela siguiendo la línea del sujeto cognoscente. Se trata, por tanto, de averiguar cuáles son los rasgos que derivan del cognoscente en tanto que acto. El primero y más obvio es que como acto, entendido en el sentido de forma, debe participar del esse, según vimos más arriba (79), pues para conocer ha de

existir. Pero además de su acepción como forma el acto se dice también en el sentido de acción, según tratamos también antes (80). En esta acepción de acto como operación se incluye el conocer. Se contempla, pues, al cognoscente como sujeto óntico en la acepción de forma, y al conocer como operación en la acepción de acción. Es a esta segunda a la que nos referiremos, pues la primera ya está suficientemente estudiada. Debemos analizar en consecuencia el conocer como operación.

En el pasaje del De Potentia, varias veces repetido y que nos sirve de continua referencia, en el que se dice que el esse es la actualidad de todos los actos, se recordará que se añadía "et propter hoc est perfectio omnium perfectionum" (81). Además de actualizar todos los actos, perfecciona todas las perfecciones, o dicho de otra manera, funda y da ser a todas las otras perfecciones. El conocer es acto y es perfección, pero no el último acto y perfección, que corresponde al esse, sino, podríamos decir, el penúltimo. Es la primera y más digna de las perfecciones que posee el ser ya constituido en su existencia, razón por la cual Dios debe ser inteligente porque no puede faltarle perfección alguna (82). En los seres creados es la perfección por la cual se supera su limitación esencial, permitiéndole al cognoscente poseer la perfección de todo el universo, lo que le hace ser la última perfección del alma y en lo que consiste el fin último del hombre, la visión de Dios (83).

En tanto que perfección del cognoscente, el acto de cono

cer pertenece a un peculiar tipo de operación, que no actúa fuera de sí modificando la cosa exterior, sino que permanece en sí misma (84). Recordemos que en el análisis fenomenológico se nos presentaba la inmanencia del acto como un hecho evidente (85). La misma evidencia le ofrece a Santo Tomás cuando muestra que el término de dicha acción permanece en el operante. Esto le lleva a distinguir dos tipos de acción, una que actúa sobre algo exterior, perfeccionándolo o modificándolo, que es transeúnte, y otra que permanece (manens) en el operante perfeccionándole, que es inmanente al sujeto (86). El conocimiento, como el apetito y el querer, son acciones inmanentes al sujeto, porque para conocer hay que estar en acto, de manera que se conoce todo aquello que esté en acto en el propio sujeto (87), es decir, el objeto conocido. Fijémonos que ahora enlazamos con el punto de partida de nuestro planteamiento trascendental, la identidad entre cognoscente y conocido. Si la acción es inmanente es porque el acto del cognoscente no sale fuera de sí, pero también porque el acto de lo conocido es inmanente al sujeto, de modo que sea el mismo que el del cognoscente (88). Podemos afirmar que la condición de posibilidad de la identidad entre cognoscente y conocido es la inmanencia del acto. Que además, como vimos, es real y absoluta en Dios, porque siendo acto puro, este acto es el mismo que el de ser y el de entender, y su término es idéntico ópticamente a su intelecto.

Me parece oportuno, en este momento, resaltar el importante papel que Tomás de Aquino asigna a la inmanencia, no sólo porque sirve para eliminar tópicos y prejuicios de arcaísmo situán

dolo como es debido en la misma óptica que caracteriza el descubrimiento del pensamiento moderno idealizante, sino además porque en última instancia constituye para él la esencia profunda de todo conocer, en tanto que acto. Precisamente en el artículo del De Veritate en el que distingue la acción transeúnte de la inmanente, a las que llama actio y operatio respectivamente, se plantea a su vez la diferencia que existe entre el acto de conocer propiamente tal y las condiciones que en determinados seres cognoscentes debe tener. Y así como el conocer es de suyo inmanente al cognoscente como una perfección propia en tanto que es un acto idéntico al acto de lo conocido, nuestro conocimiento humano requiere, sin embargo, una preparación previa para que lo conocido llegue a estar en acto, y en esta preparación o mediación el entendimiento actúa transeúntemente como agente. Pero esta actuación transeúnte es accidental, condición impuesta por la limitación del intelecto humano (89).

Un análisis preciso del pasaje precedente nos servirá para penetrar en el sentido último de la inmanencia como condición de posibilidad de todo conocimiento. La identidad del cognoscente y lo conocido, que, como recordaremos, es el punto de partida fenomenológico de todo nuestro planteamiento trascendental, nos ha llevado al acto, y más en concreto al esse como actualidad de todos los actos, que se nos presenta como la condición de posibilidad absoluta del conocer. Desde ésta hemos analizado el acto como operación deduciendo su cualidad de inmanente, es decir, el conocer como acto ha de ser necesariamente inmanente al sujeto cognoscente, cualidad que, por otra parte, se puede ofrecer también como dato presente

en el fenómeno. Pues bien, en el artículo aludido se encuentra una frase que sintetiza admirablemente todo lo expuesto: "Sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus qui est intelligere" (90). Fijémonos que se asocian con una relación efectual el entendimiento y lo entendido con el acto de entender. Pero me parece más profunda la lectura de este texto insistiendo en el papel del acto como condicionante. El entender, que es el intelecto en acto, se ofrece como un efecto único del inteligente y lo entendido. Lo que Tomás de Aquino nos está diciendo aquí es que el entender, en tanto que es acto, es idéntico al entendimiento en acto. Pero además, como es un acto inmanente, según ha afirmado líneas arriba, exige la inmanencia también en sus instancias originarias, es decir, en el entendimiento y en lo entendido. Lo cual sólo puede explicarse si éstas se funden en un solo principio, explicativo de un solo efecto. Y esta fusión es la de un solo acto, que como acto del inteligente, es en consecuencia inmanente. Lo entendido en acto es por ello necesariamente inmanente, como lo es el propio acto del entender. Luego la identidad entre inteligente y lo entendido, o lo que es igual, entre cognoscente y lo conocido, exigen como condición de posibilidad la inmanencia.

Las resonancias idealistas que estas afirmaciones tienen no son meramente aparentes, porque a la inmanencia del acto de conocer, que en principio nada tiene de objetable, se le añade la inmanencia del objeto. Nada más lejos de nuestro empeño que "idealizar" el pensamiento del Aquinate, pero es necesario insistir en

ciertos aspectos que, por responder a los problemas y preguntas más hondas del conocer, llevan a la confluencia, al menos aproximada, de las respuestas. Este es el caso de la inmanencia del objeto. El objeto, que es lo entendido en acto, sólo es conocido en la medida que se hace un solo acto con el cognoscente. Esto es válido en términos absolutos. Es lo que corresponde a la esencia del conocer de suyo, considerado absolutamente en sus condiciones puras y perfectas. Pero aquí hay que introducir la corrección de orden metafísico que procede de la participación analógica del ente. La cual modaliza a su vez la unidad en un solo acto del entendimiento y lo entendido. La continuación del pasaje comentado nos lo aclara: "Et dico ex eis effici unum quid, inquantum intellectum coniungitur intelligenti sive per essentiam suam, sive per similitudinem" (91). En Dios se unen el entendimiento y lo entendido por su propia esencia, o como hemos visto ya en nuestra deducción trascendental de la condición de posibilidad absoluta (92), en El se identifican el entendimiento, lo entendido y el entender con una identificación real. La inmanencia del objeto es total y plena, ya que es su propia esencia, llegando hasta la misma unidad esencial. La identidad real supone la inmanencia absoluta y completa, la inmanencia de la propia unidad sustantiva, la inmanencia del propio ser. En ella se "realiza" lo que "idealmente" concebimos como propio del conocer en absoluto, el término de la proyección ideal a lo absoluto queda sustantivado en un Ser concreto, de manera que la esencia del conocer puro y perfecto se nos aparece como hipostasiada en el Ser real perfecto, cuyo objeto de conocimiento es absolutamente inmanente por ser El mismo.

Pero la corrección aludida de orden metafísico procede de la convicción previa y presupuesta de que en nuestro conocimiento humano, cualquier cosa que haya de conocerse, lejos de ser una con él, es dual. El dualismo del conocer como evidencia incontrovertible de nuestra experiencia lleva a modalizar aquella unidad originaria en la búsqueda de la conciliación de la inmanencia del objeto con la trascendencia de la cosa. La cosa conocida es diversa del cognoscente, pero éste sólo la conoce si se identifica a ella haciéndola en cierta manera inmanente. La "similitudo", semejanza o representación, de la cosa es este "tertium quid" que resuelve el problema, y por la cual lo conocido en acto se hace inmanente al cognoscente pudiéndose hacer uno con él.

Creo que no estará de más insistir en este punto dada su trascendental importancia, pues estamos ante la encrucijada en la que se inicia la divergencia con las posiciones idealistas. Si estimamos como dato inicial y primordial de toda nuestra consideración la necesidad de que el objeto sea inmanente, no encontraremos en él nada que nos remita a la cosa trascendente, y convertiremos en modelo universal y unívoco del conocer aquél que se nos aparecía como hipostasiado en el Ser real perfecto. Si, por el contrario, el dato inicial y primordial, cuya evidencia no puede ser puesta nunca en duda, es la dualidad real de nuestro conocer, nos veremos obligados a buscar cómo sea posible conciliar ese dualismo con la inmanencia de lo conocido, sustituyendo aquel modelo universal y unívoco por una solución analógica. Salvaremos la inmanencia con la semejanza de la cosa, a la cual el entendimiento podrá entonces



unirse. Pero en este caso la identidad del cognoscente y lo conocido al hacerse por la vía de una "similitudo" se modaliza como "asimilación" del cognoscente a la cosa conocida (93), es decir, como un asemejarse a la cosa. Este será precisamente el tema que nos ocupará en la segunda parte de este trabajo, donde abordaremos el problema crucial de cómo ese asemejarse se concilia con la identificación.

Resulta por todo lo dicho que la inmanencia del acto de conocer y de su objeto pertenecen a la esencia de todo conocimiento en tanto que condición de posibilidad de la identidad del cognoscente y lo conocido. Pero la participación analógica de los entes, que conlleva la de los inteligibles (94), obliga a modalizar el cómo de dicha inmanencia, por medio de la representación. En este punto entra en juego el otro tipo de acción que indicamos más arriba, por la cual el cognoscente debe habilitar lo conocido para situarlo en la inmanencia, por medio de una acción transeúnte productora de un efecto exterior a la acción misma, como sucede con el entendimiento agente, según vimos comentando el artículo del De Veritate. Su tratamiento corresponde, empero, al cuarto capítulo de esta parte en el que abordaremos las cuestiones relativas a la causalidad.

3.125 LA INMATERIALIDAD

La inmaterialidad como condición de posibilidad de todo conocimiento es tesis harto sabida para entretenernos en su desarrollo. Lo que compete en este punto es mostrarla como derivada de la condición de posibilidad absoluta que es el acto como esse, tarea que se nos excusará despacharla brevemente dada su obviedad. Se trata, pues, tan sólo de mostrar su radicación en la teoría de la cognoscibilidad del acto. Así como en la tesis del esse como fundamento del conocer nos centramos en la cosa conocida, y en la tesis de la inmanencia del acto en el sujeto cognoscente, la tesis de la inmaterialidad abarca ambos términos de la relación cognoscitiva.

Recordemos aquella rotunda frase de que "tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo" (95), por la que la capacidad cognoscitiva de los seres está en función de su acto de ser. Y añade, "quia per hoc quod actu est, et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est" (96). Por extensión vale para todo ente de modo que la "cognoscitividad" viene dada por el acto. El paralelismo con la cosa es completo, por lo que "nihil autem cognoscitur nisi secundum quod est actu" (97). La cognoscibilidad también viene dada por el acto. La potencia es contraria al conocimiento, de forma que para conocerla o para que conozca se ha de hacer por vía de un acto a ella relacionado, "unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum" (98).

Luego los seres en acto son cognoscitivos y cognoscibles, lo contrario de lo que sucede a los seres en potencia. Dios es acto puro y por tanto máximamente cognoscitivo y cognoscible. Por el lado contrario se sitúa la materia prima que es "potentia tantum" (99). La materia es negadora del conocimiento por su carencia total de actualidad. Y a la inversa, la inmaterialidad es condición necesaria del conocimiento. Esto permite establecer la jerarquía completa de los sujetos cognoscentes y de las cosas cognoscibles según su grado de inmaterialidad (100). Cuanto más inmaterial sea el sujeto o la facultad cognoscente más y mejor conocerá, y cuando una cosa sea inmaterial será inteligible por sí misma. Advirtamos, sin embargo, que las cosas inmatrimales, aunque sean más inteligibles de suyo, son "*minus notae nobis*" (101), porque aquí entra en juego el apriorismo de la proporción entre los dos términos de la relación cognoscitiva, cuestión que trataremos de esclarecer en el capítulo siguiente.

La actualidad exige la inmaterialidad del conocimiento, pero ésta añade algo más. No todos los seres en acto son cognoscentes como sucede con los seres inanimados o los vegetales. La razón de su incapacidad de conocer procede de la determinación que la materia impone a los seres. Lo cual se basa a su vez en la teoría hilemórfica por la que la forma es principio de especificidad y la materia principio de determinación y limitación, hasta el punto de que la materia "signata quantitate" es el principio de individuación. Trasladando estas propiedades al campo del conocimiento resulta que la materia impide a la cosa "*habere formam etiam rei al-*

terius" (102), aparte de su propia forma sustancial. El conocimiento es básicamente apertura, pues el cognoscente se identifica, según hemos visto repetidamente, con lo conocido, para lo cual no puede estar limitado por la materia, que le impide recibir otras formas, porque "coarctatio autem formae est per materiam" (103). La inmaterialidad es pues, además, condición de posibilidad de la apertura esencial al conocer.

NOTAS AL CAPITULO 3.1

- (1) I, q.1^a, a.2.
- (2) Cf. supra 2.
- (3) Cf. supra 2.
- (4) ZUBIRI, Xavier, o.c., p.11.
- (5) "In Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem." I, q.1^a, a.4.
- (6) "Cum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet. Unum est ut species intelligibilis perfecte rei intellectae conformetur. Aliud est ut perfecte intellectui coniungatur: quod quidem tanto fit amplius quanto intellectus in intelligendo maiorem efficaciam habet. Ipsa autem divina essentia quae est species intelligibilis qua intellectus divinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem; estque intellectui ipsius idem omnino." Contra Gentes, I, c.47.
- (7) "Intelligere Dei est eius esse, ut ostensum est. Si igitur intelligeret per aliquam speciem quae non sit sua essentia, esset per aliquod aliud a sua essentia. Quod est impossibile. Non igitur intelligit per aliquam speciem quae non sit sua essentia." Contra Gentes, I, c.46.
- (8) "Essentia autem divina est in Deo per modum intelligibilem: nam esse naturale Dei et esse intelligibile unum et idem est, cum esse suum sit suum intelligere." Contra Gentes, I, c.47.
- (9) "Intelligere enim est actus intelligentis in ipso existens, non in aliud extrinsecum transiens... Quicquid autem est in Deo, est divina essentia. Intelligere ergo Dei est divina essentia, et divinum esse, et ipse Deus: nam Deus est sua essentia et suum esse." Contra Gentes, I, c.45.
- (10) I, q.1^a, a.4.
- (11) Contra Gentes, I, c.45.
- (12) NICOLAS DE CUSA, De Docta Ignorantia. Entresacamos a título de ejemplo algunos pasajes muy significativos (para ello utilizamos la traducción de Manuel Fuentes Benot, en Aguilar, Buenos Aires, 1957): "Como todas las cosas matemáticas son finitas y no pueden imaginarse de otro modo, si queremos usar cosas finitas como ejemplo, para ascender al máximo absoluto, en primer lugar es necesario considerar las figuras matemáticas finitas, con sus propiedades y razones. En segundo lugar, trasladar adecuadamente estas figuras a tales infinitas figuras. Después de estas dos cosas, en tercer lugar, llevar aún más alto las razones mismas de las figuras infinitas hacia el simple infinito absolutísimo desde cualquier figura." O.c., p.51. - "La línea infinita es un triángulo máximo, círculo y esfera. Y para poner esto de manifiesto es preciso que veamos en las líneas finitas lo que de línea finita tienen en potencia, y como lo que tenga la línea de finita en potencia posee de infinita en acto, se nos hará más claro lo que inquirimos." Ib.,

pág. 54. - "Ahora, después de haber manifestado cómo la línea infinita es en acto infinitamente todas las cosas que son infinitas en potencia, consideremos metafóricamente cómo de modo semejante en el máximo simple, el mismo máximo es máximamente en acto todas aquellas cosas que están en potencia de la simplicidad absoluta." Ibid., p. 61. - "Las oposiciones convienen sólo a aquellas cosas que admiten algo que excede y algo que es excedido, y les convienen de modo diferente. Nunca al máximo absoluto, porque está por encima de toda oposición. Y esto es así porque el máximo es absolutamente en acto todas las cosas que pueden ser, y ello sin ninguna oposición, de tal forma que el mínimo coincide con el máximo." Ibid., p. 32.

(13) Contra Gentes, I, c.22. - "Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia." I, q.3, a.4.

(14) I, q.11, a.4.

(15) I, q.4, a.2.

(16) Entre la amplia literatura existente destacan, en mi opinión, dos obras fundamentales: L'être et l'essence, de Etienne GILSON, y Partecipazione e causalità secondo San Tommaso d'Aquino, de Cornelio FABRO.

(17) De Substantiis Separatis, cap. 6, n.67 (ed. Marietti, 1954).

(18) ARISTOTELES, Metafísica, A7, 1072 b 26-27.

(19) "Esse" actuum quendam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu... Ostensum est autem in Deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum. Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse." Contra Gentes, I, c.22.

(20) De Potentia, q.2, a.1. - Véanse a título de ejemplo estos otros pasajes: "Necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia." I, q.3, a.1. - "Ostensum est autem quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate." I, q.3, a.2. - "Primum igitur agens, quod Deus est, nullam habet potentiam admixtam, sed est actus purus." Contra Gentes, I, c.16.

(21) El siguiente texto de un moderno tomista coincide en destacar la importancia esencial del acto, aunque al margen de considerarlo condición de posibilidad: "El conocimiento es la prerrogativa del acto, del acto luminoso para sí, por ser indistante de sí; toda opacidad proviene de la potencia que divide al acto respecto de sí mismo. Dios, acto puro, debe pues conocerse a sí mismo perfectamente." MARECHAL, Joseph, o.c., V, p.107.

(22) De Potentia, q.7, a.2 ad 9. - En la Suma Teológica aparecen dos expresiones casi idénticas sustituyendo el término acto por los de cosa, forma y naturaleza. "Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum." I, q.4, a.1 ad 3. - "Esse est actualitas omnis formae vel naturae." I, q.3, a.4. - Preferimos la expresión del De Potentia porque su referencia al acto la hace metafísicamente más radical.

(23) "Potentia dicitur ab actu: actus autem est duplex: scilicet primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio: et sicut videtur ex communi hominum intellectu, nomen actus primo fuit attributum operationi: sic enim quasi omnes intelligunt actum; secundo autem exinde fuit translatus ad formam, in quantum forma est principi

pium operationis et finis.

Unde et similiter duplex est potentia: una activa cui respondet actus, qui est operatio; et huic primo nomen potentiae videtur fuisse attributum: alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario nomen potentiae devolutum." De Potentia, q.1, a.1.

(24) Ibid.

(25) Ibid. Transcribo el pasaje completo: "Sicut autem nihil patitur nisi ratione potentiae passivae, ita nihil agit nisi ratione actus primi, qui est forma. Dictum est enim, quod ad ipsum primo nomen actus ex actione devenit." - El pasaje paralelo de la Suma Teológica tiene el interés de sustituir la potencia pasiva por la deficiencia e imperfección de su ser: "Unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius: patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum." I, q.25, a.1.

(26) De Potentia, q.1, a.1.

(27) Ibid.

(28) "Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus: non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in IX Metaphys." I, q.14, a.3.

(29) "Unde scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus." I, q.14, a.1 ad 1.

(30) I, q.14, a.3.

(31) Cf. supra 2.

(32) Véanse estos textos a título de ejemplo: "El conocimiento se nos presenta, en resumen, como una operación inmanente y vital que consiste esencialmente, no en obrar sino en ser." MARITAIN, Jacques, Los grados del saber, I, p.192 (ed. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1947). - "Conocer es al sentido y a la inteligencia, tomados en cuanto funciones cognoscitivas, como existir es a la esencia, a la función quiditativa. El conocimiento es definido por una especie de existencia. No consiste en hacer ni en recibir alguna cosa, sino en existir mejor que por el simple hecho de estar puesto fuera de la nada; es una sobreexistencia activa inmaterial, por la cual un sujeto existe, no ya solamente con una existencia limitada a lo que es como cosa incluida en un género, como sujeto existente por sí, sino con una existencia ilimitada en la cual es o deviene por su propia actividad él mismo y los otros." MARITAIN, J., *ibid*, p.185.

(33) "Onde è vero che il conoscere nelle creature è l'attuarsi puro di una potenza pura." FABRO, Cornelio, Percezione e pensiero, I, c.1, n.4, p.70 (Morcelliana, Brescia, 1962).

(34) I, q.14, a.3.

(35) De Potentia, q.7, a.2 ad 9.

(36) "Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit seipsum, sicut perfecte cognoscibilis est. Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus: non enim cognoscitur secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu." I, q.14, a.3.

(37) Creo que no está de más explicitar esta referencia al cogito cartesiano que permanece implícito en esta identificación tomista del pensar y el ser.

(38) "Quanto virtus cognoscitiva est altior, tanto est universalior." De Substantiis Separatis, c.15, n.134.

- (39) Ibid.
- (40) Ibid.
- (41) "Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus: non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu." I, q.14, a.3.
- (42) De Potentia, q.7, a.2 ad 9.
- (43) "Deus est ^{ipsum} suum esse ... impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum. Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum." De Spiritualibus Creaturis, a.1.
- (44) Liber de Causis, prop. 4. En De Veritate, q.1, a.1 sed contra 4, y en I, q.5, a.2 sed contra.
- (45) "Primus autem effectus Dei in rebus est ^{ipsum} esse, quod omnes alii effectus praesupponunt, et supra quod fundatur." Compendium Theologiae, I, c.68, n.116 (ed. Marietti, 1954).
- (46) "Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt." I, q.8, a.1.
- (47) Ibid.
- (48) "Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae." De Potentia, q.3, a.7.
- (49) "Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale quo quaelibet res formaliter est." De ente et essentia, cap. 5, n.30 (ed. Marietti, 1954).
- (50) "Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum. Et haec dicitur fuisse opinio Amalrianorum." I, q.3, a.8.
- (51) "Cognitionis ordo est secundum proportionem ordinis qui invenitur in rebus secundum esse ipsarum." De Substantiis Separatis, c.15, n.133. - "Unumquodque autem in quantum habet de esse, in quantum est cognoscibile." I, q.16, a.3.
- (52) "Nam ens dicitur quasi esse habens." In Metaph. XII, l.I, n.2419.
- (53) "His autem (los primeros filósofos) superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat "species" sive "ideas", per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilium dicitur vel homo vel equus vel aliquid huiusmodi. Sic ergo dicebat scientias et definitiones et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata; ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas." I, q.84, a.1.

(54) "Consideravit autem quod forma rei intellectae est in intellectu universaliter et immaterialiter et immobiliter: quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter et per modum necessitatis cuiusdam." Ibid.

(55) "Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter." Ibid.

(56) De Ente et Essentia, c.1, n.3.

(57) Ibid., n.5.

(58) Ibid.

(59) Ibid., c.5, n.26.

(60) Un investigador francés lo expresa con nitidez: "l'esse ou l'existence échappe aux déterminations objectives; elle n'est pas de l'ordre de l'essence, et ne peut être affirmée qu'au terme d'une réflexion transcendente, non comme un objet, mais à titre de fondement de la connaissance." MOREAU, Joseph, De la connaissance selon S. Thomas d'Aquin, pág. 119 (Beauchesne, Paris, 1976).

(61) In librum De Causis, prop. VI, n.175 (ed. Marietti, 1955).

(62) In Metaph. XII, lect. I, n.2419.

(63) Por ello dice que "hoc nomen autem... ens imponitur ab ipso actu essendi." Sent. I 8, q.1, a.1. - Al explicar el primero de los trascendentales, la res: "et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaph., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam eius." De Veritate, q.1, a.1. - O cuando funda la verdad en el esse: "Veritas fundatur in esse rei magis quam in ipsa quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur." Sent. I 19, q.5, a.1 sol. - La estrecha interdependencia de la esencia al esse en la metafísica tomista le lleva a afirmaciones en las que la propia esencia, a diferencia del platonismo, se dice en virtud del ente, y éste en virtud de su referencia a la cosa. El opúsculo de juventud De Ente et Essentia abunda en ello: "ens per se dicitur dupliciter: uno modo, quod dividitur per decem genera; alio modo quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est, quia secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest, etiamsi illud in re ponat; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur: dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens, nisi quod aliquid in re ponit. Unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia. Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto; aliqua enim hoc modo dicuntur entia, quae essentia non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator in eodem loco dicit quod "ens primo modo dictum est quod significat substantiam rei". De Ente et Essentia, c.1, n.2. - Más adelante: "Essentia autem est secundum quam res esse dicitur. Unde oportet ut essentia, qua res denominatur ens..." Ibid., n.6 bis. - "Sed quia ens absolute et per prius dicitur de substantiis, et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus." Ibid., c.2, n.4. - Finalmente en el De Potentia brevemente dice: "Ens et esse dicitur dupliciter, ut patet V Metaph. Quandoque enim significat essentiam rei, sive actum essendi; quandoque vero significat veritatem propositionis, etiam in his quae esse non habent." De Potentia, q.7, a.2 ad 1.

- (64) "Ens autem dicitur id quod finite participat esse et hoc est proportionatum intellectui nostro, cuius obiectum est "quod quid est" ut dicitur in III De Anima. Unde illud solum est capibile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum." In librum De Causis, prop. VI, n.175.
- (65) Véase este claro texto: "Huic essentialiter inest obiectum commune et adaequatum, nempe ens qua ens, quod ut adaequatum totam capacitatem intellectus exhaurit et ut commune intellectum humanum cum aliis intellectibus coniungit seu intellectui qua tali convenit." LOTZ, J.B., o.c., p.20.
- (66) Repárese que en última instancia parece que el esse es inteligible y objeto propio del conocimiento de Dios porque es su propia esencia, siendo ésta la que le otorgaría su inteligibilidad. Corrobora esta interpretación el hecho de que el esse deja de ser objeto del entendimiento cuando se distingue realmente de la esencia en los seres participados.
- (67) RABADE, Sergio. La gnoseología tomista a la luz del pensamiento actual, p.206.
- (68) "Primum enim quod in intellectu cadit, est ens." De Potentia, q.9, a.7 ad 15.
- (69) "Nam illud quod primo cadit sub apprehensione (intellectuale) est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit." I-II, q.94, a.2.
- (70) "Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae." De Veritate, q.1, a.1. - "Aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens." In Metaph. IV, lect. VI, n.605.
- (71) I, q.5, a.2.
- (72) "Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius obiectum... Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens... Sunt duo genera potentiarum: scilicet "sensitivum", respectu obiecti minus communis, quod est corpus sensibile; et "intellectivum", respectu obiecti communissimi, quod est ens universale." I, q.78, a.1.
- (73) "Intellectus enim, sicut supra dictum est, habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale." I, q.79, a.2.
- (74) "Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis: quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum." Ibid.
- (75) "Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis: et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus." Ibid.
- (76) LOTZ, J.B., o.c., p.20.

(77) Ibid., p.21.

(78) ROSSINI, Antonio. Nuovo saggio sull'origine delle idee. Seleccionamos como ejemplo los siguientes pasajes (de la edición de Ugo Spirito, Bari, Laterza, 1925): "Rimane che l'idea dell'essere sia innata nell'anima nostra; sicché noi nasciamo colla presenza, e colla visione dell'essere possibile, sebbene non ci badiamo che assai tardi." O.c., p.112. - "Tutte (nostre idee) hanno essenzialmente in sé la concezione dell'essere, per modo, che noi non possiamo aver idea di veruna cosa, senza che noi concepiamo prima di tutto l'esistenza possibile, che costituisce la parte a priori, e la forma delle nostre cognizioni." Ibid., p.114. - "Avendo noi dimostrato che la concezione dell'essere è insita per natura nello spirito nostro, non ci resta più difficoltà alcuna, poiché le sue diverse determinazioni ci sono suggerite manifestamente dal senso." Ibid., p.115. - "L'idea dell'essere, che è il principio della facoltà di conoscere, è altresì il principio di tutte le idee che può acquistare la detta facoltà." Ibid., p.117.

(79) Cf. supra 3.122.

(80) Cf. supra 3.121. - De Potentia, q.1, a.1.

(81) De Potentia, q.7, a.2 ad 9.

(82) "Deo nulla perfectio deest quae in aliquo genere entium invenitur... Inter perfectiones autem rerum potissima est quod aliquid sit intellectivum... Deus igitur est intelligens." Contra Gentes, I, c.44.

(83) "Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, qui secundum nos, erit in visione Dei." De Veritate, q.2, a.2.

(84) "Intelligere est enim actus intelligentis in ipso existens, non in aliud extrinsecum transiens, sicut calefactio transit in calefactum: non enim aliquid patitur intelligibile ex hoc quod intelligitur, sed intelligens perficitur." Contra Gentes, I, c.45.

(85) Nos referimos concretamente al análisis de Roger VERNEAUX, Epistemología general, p.106.

(86) "Est autem duplex operatio: Quaedam quidem transiens ab operante in aliquid extrinsecum, sicut calefactio ab igne in lignum; et haec quidem operatio non est perfectio operantis, sed operati... Alia vero est operatio non transiens in aliquid extrinsecum, sed manens in ipso operante, sicut intelligere, sentire, velle, et huiusmodi. Hae autem operationes sunt perfectiones operantis: intellectus enim non est perfectus nisi per hoc quod est intelligens actu; et similiter nec sensus, nisi per hoc quod actu sentit." De Potentia, q.10, a.1.

(87) "Actio autem appetitus et sensus et intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem, sed sicut actio consistens in ipso agente, ut perfectio eius; et ideo oportet quod intelligens, secundum quod intelligit, sit actu." Y más abajo: "Sicut ergo corpus lucidum lucet quando est lux actu in ipso, ita intellectus intelligit omne illud quod est actu intelligibile in eo." De Veritate, q.8, a.6.

(88) "Tamen in operationibus quae sunt in operante, obiectum quod

significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in libro De Anima, quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu." I, q.14, a.2.

(89) El pasaje citado supra en la nota 87 continúa así: "et ideo oportet quod intelligens, secundum quod intelligit, sit actu; non autem oportet quod intelligendo intelligens sit ut agens, intellectum ut passum." Y más abajo: "Unde intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens; inquantum scilicet ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui, requiritur actio vel passio... Sed hoc quod est intelligere, consequitur ad hanc passionem vel actionem, sicut effectus ad causam." De Veritate, q.8, a.6.

(90) Ibid.

(91) Ibid.

(92) Cf. supra 3.11.

(93) "Omnis cognitio est per speciem aliquam, per cuius informationem fit assimilatio cognoscentis ad rem cognitam." I Sent., 3, 1, 1, 39 et ad 3. - La comparación con el conocimiento divino aparece con claridad meridiana en el siguiente texto: "Quod intellectus perficiatur ab intelligibili vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potentia: quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibile, et assimiletur ei per speciem intelligibilem, quae est similitudo rei intellectae; et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimiletur ei: sed est sua perfectio et suum intelligibile." I, q.14, a.2 ad 2.

(94) "Sicut enim est gradus actus et potentiae in entibus, quod aliquid est potentia tantum, ut materia prima; aliquid actu tantum, ut Deus; aliquid actu et potentia ut omnia intermedia; sic est in genere intelligibilium aliquid ut actu tantum, scilicet essentia divina; aliquid ut potentia tantum, ut intellectus possibilis; quod hoc modo se habet in genere intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium, sicut dicit Commentator in III De Anima." De Veritate, q.8, a.6.

(95) I, q.14, a.3.

(96) Ibid.

(97) In de Anima, II, 1.VI, n.308. - "Non autem cognoscitur aliquid secundum quod est in potentia, sed solum secundum quod est actu." I, q.84, a.2. - Más completo aún: "Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus: non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in IX Metaphys." I, q.14, a.3.

(98) I, q.84, a.2.

(99) "Aliquid est potentia tantum, ut materia prima; aliquid actu tantum, ut Deus." De Veritate, q.8, a.6.

(100) "Et ideo videmus, quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur: plantae enim, et alia quae infra plantas sunt, nihil immaterialiter possunt recipere, et ideo omni cognitione privantur, ut patet II de Anima. Sensus autem recipit species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus. Intellectus autem etiam a conditionibus materialibus species depuratas recipit.

Similiter est etiam ordo in cognoscibilibus. Res enim materiales, ut Commentator dicit, non sunt intelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles, sunt enim intelligibiles in potentia tantum; sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis, sicut et colores actu visibiles per lumen solis. Sed res immateriales sunt intelligibiles per seipsas: unde sunt magis notae secundum naturam, quamvis minus notae nobis." De Veritate, q.2, a.2.

(101) Cf. supra nota 100.

(102) I, q.1⁴, a.1.

(103) Ibid. - "Et quia formae et perfectiones rerum per materiam determinantur." De Veritate, q.2, a.2.

3.2 EL SER EN POTENCIA

3.21 DEDUCCION TRASCENDENTAL DE LA CONDICION DE POSIBILIDAD REDUCTIVA

Conviene volver al punto de partida de nuestro planteamiento trascendental que, como se recordará, era la identidad del cognoscente y lo conocido ofrecida en el análisis fenoménico del acto de conocer. La proyección ideal de esta identidad, hipostasiada en el Ser Infinito como identidad real, nos llevó al acto en su última actualización, el esse, como condición de posibilidad absoluta de todo conocimiento.

Pero el dato fenoménico no nos mostraba una identidad real, sino "dos términos o realidades distintas unidas en un solo acto o actualidad común" (1). Nuestro conocimiento es una unión ideal o intencional, en tanto que el sujeto es y permanece diverso del objeto. Por esto el análisis que acometemos ahora debe contar con el dualismo de la realidad finita, en vez de la Unidad absolu-

ta del Ser de lo infinito. Quiere esto decir que a partir de este punto nos enfrentaremos con el otro elemento correlativo a la identidad: la alteridad.

Del mismo modo que dedujimos la condición de posibilidad absoluta del conocer a partir de la identidad real del cognoscente y lo conocido, corresponde ahora deducir la condición de posibilidad última de la identidad ideal o intencional del cognoscente y lo conocido. El punto de partida debe ser el pasaje de la Suma Teológica que nos sirve de hilo conductor de nuestro planteamiento trascendental: "Unde dicitur in libro De Anima, quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia" (2). Lo sentido se identifica al sentido y lo entendido al entendimiento sólo en el acto de conocer, el cual a su vez sólo puede tener lugar mediante una representación de la cosa conocida, el tercer elemento hartmanniano del análisis fenoménico del conocimiento. Porque los dos términos, sujeto y objeto, son ónticamente distintos entre sí, se distinguen también de la representación e incluso del acto de conocer. Lo que en Dios se veía unido realmente en su esencia absoluta, tras un proceso de proyección ideal unificadora de la pluralidad finita, se nos ofrece separado en la realidad de nuestro conocimiento. Y así como el fundamento metafísico de esa unificación era el esse divino como acto puro,

el fundamento metafísico de la disgregación de lo contingente es la potencia por la que el ente participa del esse, o dicho de otra manera, el ser en potencia, entendiendo por ello, no el ser que no es pero puede ser, sino el ser que es pero puede no ser. Esta distinción es básica para centrar la cuestión, porque no se trata de la potencia sola, la "potentia tantum", que carece de ser, la que puede ser el fundamento último del conocer finito, porque sólo el esse en acto funda todo conocer (3). Se trata del ser ya existente, y por tanto en acto, pero que se halla limitado en su ser y en su esencia por la potencia. En la mutua correlación del ser, que como tal participa del esse, y de la potencia, que limita el acto de ser, encontramos la clave. En fin de cuentas, el ente, que, no lo olvidemos, es el "esse habens" (4), se distingue del supra ens, que es el "ipsum esse subsistens" (5), en que "ens dicitur id quod finite participet esse et hoc est proportionatum intellectui nostro" y el supra ens "est ipsum esse infinitum" (6). El ente, que no es el esse, sino que tiene el esse (7), no es por sí mismo subsistente, "sed habet esse participatum" (8). Tener el esse participado significa que hemos pasado de la Simplicidad máxima divina, en la que todo se identifica en su Unidad absoluta, al mundo de la composición y de las estructuras donde la naturaleza se distingue realmente del esse (9). Pero esta composición, como toda estructura del ente finito, se funda en la relación acto-potencia. Y cuando la relación es de participado a participante el papel respectivo es claro: "necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam" (10). El esse hace de acto y la naturaleza de potencia que recibe el esse, y

que en la medida en que lo recibe lo contrae o reduce (11). Como es bien sabido, la estructura acto-potencia divide al ente no sólo a nivel óntico de essentia-esse, sino al esencial de materia-forma (12), lo que nos indica que en última instancia es el fundamento de la división del ente finito.

La conclusión del análisis precedente es obviamente que del mismo modo que el fundamento de la Unidad absoluta es el acto, el fundamento de la pluralidad es la potencia. Al entrar el acto en composición con la potencia no se inaugura tan sólo esta dualidad, sino que da lugar a todas las otras composiciones y divisiones. Estableciendo una jerarquía óntica de estructuras resulta que, en torno al tema que nos ocupa del conocer humano, se darían las siguientes: la primera, fundamentante de las otras, es la de essentia y esse, después vienen la de materia y forma, alma y facultades, facultades y actos, facultad y representación, representación y cosa, finalmente, y englobando a las anteriores, cognoscente y conocido. La potencia es el fundamento de la división de lo real finito, lo que equivale a afirmar que la potencia, en la medida en que por ella se divide el ser, es la condición de posibilidad, diríamos reductiva, del conocimiento finito.

La afirmación anterior requiere alguna aclaración. Por condición de posibilidad reductiva entiendo la fundamentación metafísica de la existencia de más de un solo miembro en la relación cognoscitiva, que se nos ofrece al modo de un proceso reductivo desde la unidad real, en tanto que reduce o limita el grado de co-

nocimiento y el valor de verdad. Pero además no es propiamente, o plenamente, condición de posibilidad porque es insuficiente para permitir el conocer. Cuando partíamos de la identidad intencional del cognoscente y lo conocido, siendo éstos dos realidades distintas, pretendíamos justificar esta unión, pero en realidad lo que hemos fundamentado con la potencia es la unión no real de dos realidades distintas. Por tanto, queda todavía fundamentar la intencionalidad de esa unión, tarea que corresponde al capítulo siguiente en que se trata de la forma intencional. Resumiéndolo en una secuencia lógica diríamos que el acto como esse fundamenta la identidad real, la potencia justifica la identidad no real -y por tanto la existencia de dos realidades distintas - y la forma intencional fundamenta la identidad intencional.

3.22 DEDUCCION SISTEMATICA DESDE LA CONDICION DE POSIBILIDAD REDUCTIVA

La reducción que la potencia hace sobre el ser limitando el grado de conocimiento y el valor de verdad debe ser contemplada desde una perspectiva correcta, porque es una reducción de la capacidad plena y absoluta del esse como acto, que deja de ser puro para convertirse en participado, y en virtud de esta participación mantiene los rasgos esenciales del conocimiento ya analizados en el capítulo precedente, pero modalizados de manera especial por su

condición potencial. Ahora corresponde deducir las características generales limitativas del conocer finito desde la potencia como condición de posibilidad reductiva.

3.221 LA APERTURA

La capacidad cognoscente del esse en su máxima actualización es plena y máxima, de modo que el Ipsum esse se conoce a sí mismo en tanto que es su propio entender y su propio objeto conocido, y conoce todo lo creado también en su propia esencia divina en tanto que causa primera (13) que contiene las semejanzas de todas las cosas (14). En cuanto el esse pasa a ser participado, la primera consecuencia que hemos de advertir es que, en virtud de la potencia, lo que en Dios se daba identificado en su esencia, en el ser finito se halla separado. Pero en tanto que participa del esse como acto y del intelligere, participa también del conocer y de sus propiedades generales. En el cognoscente finito debe darse pues un remedo de la perfección absoluta del Intelecto divino que contiene en sí la perfección de todo lo creado de modo eminente (15). El ser cognoscente contiene también la perfección del universo, pero sólo en cierto modo. Nos referimos, como podrá adivinarse, a la famosa afirmación aristotélica de que "anima est quodammodo omnia" (16). El quodammodo es la limitación procedente de la potencia. Poseer la perfección de modo eminente de todo lo creado es lo propio del

Ipsum esse; ser en cierto modo todas las cosas es lo propio del cognoscente finito. A la identidad real divina le corresponde en el cognoscente finito lo que llamo apertura a todo lo real. A la perfección real divina de poseer las perfecciones de todas las cosas corresponde en el cognoscente finito la posibilidad de poseer también la perfección del universo (17), aunque no de modo real, si no intencional.

Para comprender mejor lo anterior convendrá referirse a un principio que Tomás de Aquino subraya cuando comenta el pasaje de ARISTOTELES del De Anima (18) en el que justifica la existencia del entendimiento agente: en toda naturaleza que esté ora en potencia, ora en acto hay que poner algo que esté en potencia hacia todas las cosas de su género, y algo que sea como su causa haciendo todas las cosas (19). Aplicándolo al entendimiento humano concluirá en la necesidad de un entendimiento que pueda hacerse todo lo inteligible y otro que pueda hacer todo lo inteligible, es decir, los entendimientos posible y agente, respectivamente (20). Nos interesa aquí centrarnos en el principio (21), que, sin alterar su sentido último, pero sirviéndonos mejor a nuestro intento, podría formularse del siguiente modo: Todo ser en potencia tiene la capacidad de hacerse todas las cosas que están en su género. Esta es una propiedad esencial de la potencia. La materia prima, que es potentia tantum, posee la máxima indeterminación pues puede recibir cualquier forma, tras lo cual accederá al ser y quedará determinada en una especie. Pero el ser cognoscente pertenece a otro género distinto al de la materia prima.

El género, o ámbito, del conocimiento es peculiar, pues no es el de las cosas naturales, como el de la materia prima, sino el llamado orden intencional, de modo que aplicando el principio antedicho diríamos que el cognoscente finito, en tanto que ser en potencia, puede hacerse intencionalmente todas las cosas. Podemos llamar con MARECHAL (22) "infinitud virtual" de la inteligencia a esta capacidad ilimitada de hacerse todas las cosas que la propia experiencia nos demuestra en su continua apelación a que nuestra capacidad para conocer tal o cual cosa, y para ampliar nuestro saber, no tiene límite objetivo alguno, de modo que subjetivamente nos parece que podemos conocerlo todo (23). Si apelamos en este punto al esse como fundamento del conocer y de la cognoscibilidad (24), concluiremos que, dado que el esse pertenece al género del conocimiento en tanto que ámbito de inteligibilidad, el cognoscente finito puede hacerse intencionalmente todos los seres, entendiendo por ello todo lo que tiene existencia real. Es lo que Tomás de Aquino explícitamente afirma: "Unumquodque autem in quantum habet de esse, in quantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III De Anima, quod "anima est quodammodo omnia" secundum sensus et intellectum" (25).

Para que el alma sea en cierto modo todas las cosas, y dado que en virtud de la potencia éstas difieren realmente de aquélla, es necesario que la perfección propia de los otros seres perfeccione también al cognoscente (26), y precisamente en esto se distinguen los cognoscentes de los seres no cognoscentes, "quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognos-

cens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogni-
ti est in cognoscente" (27). Tener la forma de otra cosa, he aquí
lo que caracteriza al cognoscente. Y esto es precisamente la aper-
tura, que es la equivalencia finita de la identidad óntica que en
Dios existe con toda perfección. Dado que el ser finito tiene una
forma que le especifica distinguiéndole de los otros seres (28),
lo que acaece también al nivel de sus objetos cognoscibles, no ca-
be dicha identidad real sino un "remedium" (29) de ella que es la
apertura a todo ente. La cual, como se explicará en su momento
(30), se distingue de la identidad óntica divina no sólo por su
ámbito intencional, sino además porque en vez de estar actualizada
como aquélla, está en potencia hacia todos los seres (31). Esto
nos permite volver a la potencia como el supuesto de la apertura,
recordando como resumen, que es el fundamento de la división de lo
real y con ello de la existencia de dos miembros en la relación
cognoscitiva, que fundamenta la apertura del cognoscente a todo
ser y que esta apertura es simplemente potencial.

5.222 LA RECEPTIVIDAD

Que el alma sea en cierto modo todas las cosas significa
que puede ser o hacerse todas las cosas. Esta disponibilidad o aper-
tura a todo ser es posible precisamente gracias al principio de que
"omne enim, quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, ca-

ret eo ad quod est in potentia, et cuius est receptivum" (32). La apertura es correlativa a la receptividad, porque sólo puede hacerse otra cosa aquel ser que, no teniéndola, pueda sin embargo recibirla. Para llegar a tener una perfección que no se posee es necesario carecer de impedimento para poseerla y estar positivamente dispuesto a tenerla. Del mismo modo que la apertura, la receptividad se fundamenta en la potencia, puesto que en última instancia son dos caras de la misma moneda.

Los dos principios de acto y potencia que componen a todo ser finito están en la relación de perfeccionar y de recibir respectivamente (33). La receptividad es cualidad general a todo ser finito en tanto que potencial, y se da de diverso modo en los entes de manera inversamente proporcional al acto. Por de pronto, para poder recibir algo es necesario carecer de ello, según vimos en el principio citado al comienzo. De manera que para poder recibir más hay que poseer menos. Así que en los extremos de esta escala tendremos el Ser que no pueda recibir nada por poseerlo todo y los seres que puedan recibir todo por no poseer nada, ocupando los lugares intermedios aquellos seres que puedan recibir algo por poseer otro algo. El extremo máximo de la escala es obviamente Dios. Los lugares intermedios los ocupan los seres creados. El extremo mínimo de la escala pertenece en el ámbito material a la materia prima, que, por carecer de toda forma, carece por tanto de ser, pero puede recibir cualquier forma. Pero, una vez recibida, accede al ser y queda fijada en su esencia.⁽³⁴⁾ A este extremo mínimo de la escala pertenece también el alma que, en su ámbito espiritual, carece también

de toda forma.

El caso del alma es, sin embargo, peculiar, porque en ella se han de conjugar la ausencia de toda forma con la pertenencia de una forma sustancial de índole espiritual. El alma tiene una naturaleza espiritual que la sitúa en un punto determinado de la jerarquía óptica de los seres, no necesitando, a diferencia de la materia prima, forma alguna para acceder al ser que ya posee. Pero a semejanza de la materia prima está situada, dentro de su orden espiritual, en el extremo mínimo de la escala (35). Esto significa que carece de toda forma, entendiendo por ella, no la natural por la que accede al orden de las sustancias intelectuales, sino la ideal o intencional, es decir, que está en potencia respecto a los inteligibles, o, como dice el Filósofo, "sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum" (36). La carencia de toda perfección previa determinante permite que pueda recibir toda perfección, y, siguiendo el símil del Estagirita, pueda cualquiera escribir en ella (37).

Así pues resulta que la apertura, que se nos presenta como un remedio de la perfección divina por la que el cognoscente finito puede ser o hacerse todas las cosas, pide como condición necesaria que el cognoscente, y en este caso el alma humana, carezca de toda determinación previa (38), entendiendo por determinación el Doctor Angélico aquella que procede de la materia, por lo que dicha carencia de determinación equivale a carencia de corporeidad, o dicho positivamente, a que el alma deba ser inmaterial o espiri-

tual (39). Según sea el grado de determinación variará el tipo de receptividad. Llamo receptividad a este condicionamiento que el su jeto cognoscente impone en virtud de su naturaleza, porque según sea ésta más o menos inmaterial originará distinto tipo de conocimiento y versará sobre distinto objeto. Al menos sabemos que debemos contar con tres niveles distintos que son: el alma intelectual humana, que por ser el ínfimo grado de las sustancias intelectuales supone algún grado superior (40) - el de las sustancias intelectuales finitas puras - y en virtud de su unión sustancial con el cuerpo supone también un grado inferior - el conocimiento sen sible (41). En aplicación de la teoría de la proporción, a estos tres niveles les corresponderán sus objetos respectivos.

3.223 LAS FACULTADES COMO APRIORIS SUBJETIVOS

Se observará que en este camino deductivo hemos llegado a las facultades y objetos en tanto que se nos ofrecen como aprioris del conocimiento en virtud del condicionamiento o receptividad de la naturaleza del sujeto. La defensa de estos aprioris en la gnoseología tomista ha sido ya suficientemente ensayada, por lo que no pretendemos terciar en las conclusiones de los conocidos ⁽⁴²⁾ MARECHAL, LOTZ, SIEWERTH o RAHNER, sino que nuestro intento es simplemente apuntar cómo derivan de la receptividad. Apliquemos para ello al exclusivo ámbito cognoscitivo la correlación carencia de

determinación-receptividad. Dios, acto puro, lo conoce todo en acto, lo posee todo, carece de nada, y en consecuencia no es en absoluto receptivo. Lo contrario le acaece al entendimiento posible que está en "potentia tantum" (43), no posee ningún inteligible y en consecuencia es absolutamente receptivo. Pero conviene matizar las expresiones. Su receptividad viene a su vez condicionada, porque aunque su relación a lo inteligible sea como lo indeterminado a lo determinado (44), sin embargo en tanto que es un ser tiene una naturaleza determinada que impone condicionamientos a lo que reciba. La correlación anteriormente expuesta quedaría completada del siguiente modo: carencia de determinación inteligible - receptividad - determinación óntica - receptividad condicionante.

El caso del conocimiento angélico es esclarecedor al presentárenos como el tipo máximo de conocimiento intelectual finito. En tanto que finito no posee todas las perfecciones de las cosas sino que puede tener las formas de otras cosas y por tanto puede afirmarse que en cierto modo es todas las cosas(45). Se da pues en él la apertura propia de todo conocer finito (46). La receptividad está en función en cambio de lo que carece. La sustancia separada espiritual carece del conocimiento actual de todos los seres, privilegio exclusivo de Dios. Su conocimiento de todas las cosas es sucesivo (47) pudiendo conocer voluntariamente unos objetos y luego otros (48). La causa de ello radica en su potencialidad, que no sólo divide el esse de su esencia, sino también de su obrar (49) y por tanto de su entender (50). La separación del esse y el intelligere es la segunda fisura que la potencia ejerce sobre el ser fini

to cognoscente, cuyas repercusiones son de enorme importancia. Por que todo ser cuyo obrar sea distinto de su esencia exige según el Aquinate, a diferencia de toda la tradición coetánea de corte agustinista, un principio propio de la operación (51) que es la potencia operativa, que se distingue también a su vez de su esencia (52). La finitud del ser conlleva la distinción entre el ser y sus potencias. Y por esto la potencia intelectual se distingue también de la esencia de la sustancia separada (53).

Hemos llegado al primer y más radical condicionamiento que impone al ser finito su naturaleza potencial: toda operación supone una potencia activa que se distingue tanto de la acción como de su supuesto. Transponiéndolo al ámbito cognoscitivo resulta que todo acto de conocer de un ser creado se realiza mediante una potencia o facultad determinada que se distingue del alma. De donde obtendremos la consecuencia de que la determinación óntica del ser impondrá un tipo determinado de facultad y de conocimiento, que es lo que llamábamos más arriba receptividad condicionante. La esencia del ser cognoscente determina el tipo de facultad, la cual condiciona a su vez el modo de conocimiento.

La naturaleza de las sustancias separadas es espiritual, sin composición ni relación alguna con la materia, como corresponde a los seres que en la jerarquía óntica se hallan más cerca de Dios (54). Por esto mismo son sustancias intelectuales (55). Lo que supone que su naturaleza "immune est a materia" (56), y que no necesitan de la materia ni para ser ni para conocer. Al contrario del

alma humana, que, por ser forma de un cuerpo, necesita de mediación corporal para conocer (57), la sustancia intelectual separada debe conocer directamente sus objetos inteligibles. Su naturaleza espiritual subsistente, pero finita, condiciona que pueda conocerse a sí misma por su propia esencia, pero que, por no ser acto puro y no identificarse su esencia con su entender, deba conocer los otros seres distintos de sí por representaciones (58). Esto exige una facultad intelectual que por naturaleza posea las representaciones de todas las cosas (59). Como no es causa de todos los seres creados, esas representaciones no están en su esencia al modo eminente divino, sino que le han sido infundidas por Dios en su naturaleza al tiempo que fué creada (60). Esto nos lo explica Santo Tomás estableciendo un paralelismo con la creación de los seres naturales, de modo que al mismo tiempo que Dios creó los seres infundiéndoles sus formas esenciales, infundió en el entendimiento angélico las representaciones de esas cosas que eran en realidad las mismas formas con un modo de ser distinto, el ser intencional (61).

En conclusión, la naturaleza de la sustancia separada de termina la existencia de una facultad intelectual que a su vez con condiciona su receptividad, que ha de ser la presencia connatural de las representaciones de las cosas puestas en ella por Dios desde el momento de su creación. Se dirá que esto es inconciliable con la afirmación hecha anteriormente de la sucesión en el conocimiento actual angélico. Para resolver esta aparente antinomia basta con distinguir entre la carencia producida por la ausencia de la representación y la que procede de la ausencia de su consideración

actual, o lo que es igual, entre la ciencia en hábito y el conocimiento actual de un saber determinado (62). Como su esse no es su entender tiene que conocer sucesivamente, porque no puede estar pensando actualmente en todo lo que conoce (63). De donde surge el condicionamiento de la distinción entre el ser y sus potencias. Pero su naturaleza espiritual, totalmente exenta de lo corpóreo, promueve la segunda receptividad, que es la necesidad de la presencia connatural de las representaciones de las cosas en la facultad intelectual, ante las que nunca está en potencia (64).

El primer condicionante de la distinción entre el ser y sus facultades es común a todo ser finito, y por ende, a todo cognoscente finito. No así el segundo que depende de la naturaleza del cognoscente. Brevemente podremos comprender la diferencia entre el espíritu puro sin contaminación corpórea y nuestra alma que es forma del cuerpo. Aquél posee desde el momento de su creación las representaciones de todas las cosas. El hombre en el momento de su nacimiento carece de todo contenido representativo. La sustancia separada considera sucesivamente en el tiempo los distintos saberes que posee desde siempre. Nuestro saber es un largo y costoso aprendizaje en el que debemos acumular desde cero todo el conjunto de nuestras representaciones, que serán una parte mínima de las poseídas por el ángel, y, como en éste, susceptibles de ser consideradas o no en acto.

La causa de estas importantes diferencias radica en la composición corpórea del ser humano, que obliga a realizar una me-

diación corporal para conocer. El alma humana, que es espiritual, es sin embargo sustancia incompleta que necesita del principio material para venir a la existencia. Por esto ocupa, según vimos (65), el ínfimo grado en el orden de las sustancias intelectuales. Pero la razón última, de orden metafísico, es de clara inspiración neoplatónica. Así como hay unas sustancias espirituales cuyas potencias intelectivas se hallan connaturalmente completas por las representaciones de las cosas (66) desde el momento de su creación (67), hay otras cuya potencia intelectual no está completada desde su venida a la existencia, sino que tienen que completarla al contacto con las cosas (68). Aquéllas son como una cosa ya formada y éstas como una materia informe, o, utilizando el símil conocido, si el alma es "sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum" (69), el entendimiento angélico es como un cuadro ya pintado, o como un espejo en el que todas las cosas resplandecen (70). En el orden jerárquico, típicamente neoplatónico, de los seres espirituales, nos encontramos con que si los superiores poseen connaturalmente toda la dotación inteligible necesaria para conocer, los inferiores han de carecer de ella, pues de lo contrario no podríamos distinguirlos. Por tanto, su diferencia no procede de su naturaleza, pues to dos son seres espirituales intelectuales, sino de su capacitación natural, lo que determina el modo de su conocimiento. El alma humana es sustancia incompleta porque por sí misma está incapacitada para realizar su operación propia que es entender. Esta sólo puede realizarla mediante el cuerpo (71) que por tanto completa al alma como el otro coprincipio sustancial de la esencia humana. Lo que se confirma además pensando en la inutilidad de la unión con el

cuerpo si el alma poseyese sus representaciones por un influjo distinto al corpóreo (72).

La naturaleza del alma humana exige la unión con el cuerpo a causa de su absoluta indeterminación inteligible. Ello produce sin embargo la determinación óntica de su composición corpórea de la que deriva un nuevo condicionamiento en el modo de facultad y de conocimiento. En tanto que espiritual, el alma es también intelectual (73), y puede por tanto entender. Pero para ello necesita la mediación corporal que le proporciona los contenidos inteligibles (74). Lo cual determina a su vez la necesidad del conocimiento sensible, que requiere para su acción un órgano corpóreo como instrumento (75). La existencia en el hombre de los principios espiritual y material como componentes de su esencia, determina la existencia del entendimiento como facultad espiritual que carece de composición material, y que carece por tanto de órgano corporal, y la existencia de las facultades sensibles que pertenecen al compuesto y que por tanto utilizan órganos corporales para su acción (76). Todo ello procede de la absoluta indeterminación inteligible del alma humana, que para salvar esta carencia, está equipada con unos "receptores" corpóreos adecuados que son las "ventanas" que le ponen en contacto con el mundo material, que es el único campo cognoscitivo a su alcance. Como estos "receptores" corpóreos poseen una determinación mayor su receptividad es menor, estando ordenados y estructurados entre sí de tal forma que entre todos ellos abarquen desde su particularidad propia la totalidad del ser corpóreo. Su mayor determinación procede de su materialidad, y como

sólo pueden recibir aquello de que carecen, o con otras palabras, "recipiens autem oportet esse denudatum ab eo quod recipitur" (77), los órganos están "desnudos" de la cualidad sensible correlativa (78). Esto explica la necesidad de tantas potencias sensibles en correspondencia con los distintos aspectos del ser corpóreo que pueden ser conocidos (79), las cuales exigen para poder recibir la cualidad sensible correlativa un órgano carente de dicha cualidad concreta. La misma razón que nos lleva a admitir diversos órganos correspondientes a las respectivas potencias, nos lleva a negar la existencia de órgano alguno para la potencia intelectual, porque si el objeto común del entendimiento es, según vimos supra (80), el ens universale, abarcando en consecuencia todas las naturalezas sensibles, su órgano debería estar "denudatum ab omni natura sensibili" (81), lo cual sería una clara contradicción. La indeterminación como condición de la receptividad exige, por una parte, la existencia de tantas potencias sensibles como cualidades sensibles pueda percibir el hombre, debido a la carencia cualitativa necesaria en el órgano correlativo, y por otra parte, exige que la indeterminación inteligible total del entendimiento que le permite abarcar la totalidad del ser sensible excluya todo órgano corporal.

La existencia de distintos órganos no determina la existencia de las potencias, sino a la inversa, "organa sunt propter potentias" (82). Pero a su vez las potencias sensibles no tienen, en el hombre, su justificación en sí mismas, sino que encuentran su origen y justificación final en el entendimiento, "sensus est propter intellectum, et non e converso" (83), porque la indetermina

ción absoluta inteligible del alma humana exige la mediación corporal, que conlleva la existencia de la sensibilidad. Por esto llegará a decir Tomás de Aquino que "sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus" (84), pero por ello mismo "anima autem intellectiva habet completissime virtutem sensitivam" (85). Esta ordenación mediadora de las facultades sensibles a la intelectual es, en opinión de Gustav SIEWERTH, "eine apriorische Struktur" (86). "Als apriorisch - añade a continuación - ist hier anzusprechen die metaphysische Ordnung des Hervorgangs der niederen Potenz aus der höheren" (87). No sólo considera esta ordenación como un apriori, sino también la misma receptividad: "Dieses "Empfangen" bedeutet daher eine apriorische Fähigkeit des Subjekts" (88).

Aquí se cierra el círculo de nuestra argumentación, que podría expresarse muy sintéticamente así: la potentia tantum del entendimiento humano que se manifiesta en su absoluta indeterminación inteligible exige como un apriori, para poder cumplir con su función receptiva, su unión sustancial a un cuerpo que le sirva de mediación ante el mundo material a través de potencias sensibles provista de órganos también materiales. El entendimiento y la sensibilidad se nos ofrecen a su vez como aprioris en tanto que su naturaleza espiritual y compuesta, respectivamente, condicionan de un modo determinado su receptividad.

3.224 LOS OBJETOS FORMALES COMO APRIORIS OBJETIVOS

"Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur" (89). En esta concisa frase Tomás de Aquino nos abre el camino al objeto desde la receptividad mediante la proporción. La receptividad de las facultades exige un objeto formal proporcionado. La proporción, teoría de amplísima raigambre y tradición histórica, se nos aparece como la razón de la adecuación del objeto al cognoscente. Aunque veremos más adelante cómo la razón auténtica y última es la unidad del cognoscente y lo conocido, conviene sin embargo observar que la proporción, bien que sea razón aparente o intermedia y no última, se halla a la base de la aclaración tomista explícita de la correspondencia entre las facultades y sus objetos formales. Tanto para negar la posibilidad de conocer determinados objetos por exceder la capacidad cognoscitiva, como para afirmar la posibilidad de los que entran en su ámbito actu de a la desproporción y a la proporción, respectivamente. Muy ilustrativo de lo primero es la respuesta dada a la afirmación de la capacidad humana, en esta vida, de conocer las sustancias inmateriales: "Ad tertium dicendum quod requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile. Unde ... excellentia sensibilia non capiuntur a sensu ... quia sunt improporcionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiae immateriales sunt improporcionatae intellectui nostro, secundum praesentem statum, ut non possint ab eo intelligi" (90). No menos ilustrativa es la defensa de la proporción

entre el entendimiento humano y Dios que realiza en el Comentario al De Trinitate de BOECIO, saliendo al paso de la objeción de la desproporción óntica entre Dios y nuestro entendimiento que, como afirma en otro lugar, "in infinitum distant" (91). La distancia infinita es válida en la medida en que "non convenient in aliquo genere", pero existe también proporción cuando "conveniunt in aliquo ordine", entendiendo por ello la conveniencia de la materia a la forma, de la causa a lo causado, y entre ellos, la del cognoscente a lo cognoscible "cum cognoscibile sit quasi actus potentiae cognoscentis" (92). Aquí nos muestra que la proporción del conocimiento, es decir, la del cognoscente a lo conocido, se mide según la de la potencia al acto, pero no sólo en tanto que sirve de modelo paralelo, sino en la medida en que lo cognoscible es el acto de la potencia cognoscitiva. No debemos olvidar que la "potentia nihil aliud est quam quidam ordo ad actum" (93), es decir, las facultades cognoscitivas consisten en un ordenarse a su objeto, que es su acto. Porque su receptividad, que, recordémoslo, se basa en su indeterminación o carencia objetual, pide su perfeccionamiento, que es precisamente lo que corresponde al acto, "quia quod est receptivum alterius, comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum: actus autem est perfectio potentiae" (94).

Una pausa reflexiva, un alto en el camino, resulta imprescindible para apreciar el hondo sentido de la teoría tomista del conocimiento. La unidad óntica de ser y entender manifestada en el esse como la actualidad de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones, como expresión de la absoluta riqueza

de ser del acto puro, se rompe en el ser en potencia con la dualidad real de cognoscente y conocido. A partir de este punto parece observarse un intento teórico colosal para poder explicar desde la dualidad la unidad esencial del conocimiento. El logro de este intento constituye la teoría del conocimiento humano elaborada por Santo Tomás. El primer paso de esta "reconstrucción", que es el que mostramos en este capítulo, consiste en "recuperar" el acto. Para ello se ha tenido que justificar que el ser en potencia cognoscente, en virtud de su apertura, puede hacerse todas las cosas, que para ello necesita de potencias o facultades determinadas, porque su ser no es su entender, y finalmente que las facultades consisten en un ordenarse al objeto proporcionado, que es su acto. Este "rodeo" del acto a través de la potencia es lo que caracteriza el conocimiento finito. Porque estamos en presencia de dos tipos de acto: por una parte, el acto de ser, que participa del esse absoluto, por el que el ente finito posee un ser determinado y gracias al cual, como vimos, posee todas las perfecciones del esse como acto, y entre ellas la más alta que es el conocer. Este acto capacita para conocer pero no es suficiente, porque el ente finito no es autosuficiente, es decir, su esencia no encierra la riqueza de todo lo inteligible y por tanto, aunque en ciertos seres espirituales separados pueda ser objeto directo de su propio entender (95), en este entender no pasará de su propia esencia; y en los otros seres cognoscentes, ni siquiera su propia esencia es objeto directo de su conocer (96). Necesitamos, pues, otro acto para conocer, y este es el acto de lo cognoscible, del objeto, que es distinto realmente del sujeto cognoscente. El acto de lo conocido es

el que hace conocer al cognoscente perfeccionando o completando su facultad cognoscitiva. Pudiera parecer que toda la carga activa del conocimiento recaería en el objeto, al modo pasivo empirista, pero esto sería no comprender la función del acto del cognoscente, y en última instancia la participación del esse como acto. El sentido del acto de lo conocido es suplir la indigencia del ser en potencia que, aunque tenga en sí la capacidad de conocer por su participación del esse como acto, tiene que actualizarla por medio de la cosa. Pero el acto de conocer no es el acto de lo conocido ni el acto del cognoscente considerados por separado, sino un solo acto que es a la vez el acto del cognoscente y el acto de lo conocido. Volvemos, pues, nuevamente al punto de partida de nuestro planteamiento trascendental: el cognoscente en acto es lo conocido en acto. Vemos así que la raíz del conocimiento está anclada en la identidad del cognoscente y lo conocido, y que la dificultad más ardua no consiste en explicar el conocimiento divino, puesto que se nos ofrece como el prototipo ideal en el que la unidad es real y absoluta, sino en conciliar la identidad con la necesaria dualidad del conocer finito. Podemos hacer nuestras en este punto las palabras de Karl RAHNER: "Así, para la metafísica tomista del conocimiento, el problema no consiste en cómo hacer "viable" el abismo entre el conocer y el objeto: tal "abismo" es un problema puramente aparente. El problema consiste más bien en hacer ver cómo es posible que lo conocido, que es idéntico con el cognoscente, pueda presentarse al cognoscente como lo otro; y cómo es posible en absoluto un conocimiento que recibe a lo otro como tal " (97). Anticipando la temática de la segunda parte de este trabajo diríamos que el problema

es cómo explicarse la alteridad propia de todo conocer finito si el constitutivo formal de todo conocimiento es la identidad.

Lo que me interesa subrayar en este momento es que el acto del conocimiento, esto es, el acto del cognoscente y el acto de lo conocido, es y debe ser un solo acto. Y que este acto, idéntico metafísicamente con su esencia y con su objeto en Dios, es "recuperado" en el conocimiento finito por medio de la cosa distinta al sujeto, que, aunque sean "dos términos o realidades distintas", están "unidas en un solo acto o actualidad común" (98). El fundamento de esta "recuperación" se encuentra en la teoría de que la potencia se ordena y encuentra su perfección en el acto, que es el objeto cognoscible. Con lo que enlazamos con la proporcionalidad de la potencia al objeto que era el tema que nos ocupaba antes del precedente excursus, y por el cual pretendíamos llegar a los objetos formales de las facultades.

Creo que las siguientes líneas de MARECHAL pueden servirnos para centrar aún más el tema: "De hecho, la "proporción" requerida entre sujeto y objeto, esta proporción inscrita por anticipado en las exigencias mismas de la naturaleza del sujeto, forma la base común de donde parten por igual el metafísico para definir el objeto formal respectivo de las facultades cognoscentes consideradas como potencias operativas de un sujeto ontológico, y el filósofo crítico para definir el objeto formal respectivo de estas mismas facultades consideradas únicamente como funciones lógicas, como condiciones a priori que afectan intrínsecamente al conocimien-

to" (99). En efecto, en el artículo primero de la cuestión 85 de la Suma Teológica, establece Tomás de Aquino la proporción entre los objetos y sus facultades, partiendo del criterio de que existen en general tres niveles de conocimiento a los que corresponden otros tantos tipos de objetos: "obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis" (100). Estos tres niveles son los que ya hemos desarrollado en el epígrafe anterior, que, como vimos, derivan de la naturaleza determinada del cognoscente. Pero ellos, a su vez, en función de la misma ley de la receptividad, piden la adecuación de su objeto formal a su naturaleza. Karl RAHNER, al comentar la frase "potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili" (101), piensa que puede expresarse de otra manera: "una facultad de conocimiento está siempre en relación unívoca con su objeto." Añadiendo a continuación que "la proposición presupone, pues, que hay diversas "facultades" cognoscitivas, a las que corresponde en cada caso un cierto ámbito de objetos - determinado por la naturaleza misma de la facultad y del objeto - como único campo posible de actuación de dichas facultades. El conocer y lo conocido son así, el uno para el otro, a priori determinante de posibilidad: la potencia cognoscitiva determina a priori cuál puede ser su objeto; el objeto contiene una ley de acceso que determina por quién puede ser conocido" (102).

La correspondencia concreta entre los tres niveles de conocimiento y sus objetos se establece a partir del paralelismo de sus naturalezas respectivas, en virtud de su relación con lo mate-

rial. Así el entendimiento de las sustancias espirituales separadas, "qui est totaliter a corpore separatus" debe poseer un objeto también separado, "obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata" (103). En el otro extremo de la escala, la sensibilidad, que posee órganos corporales (104), está proporcionada a un objeto también corporal, "obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit" (105). El en tendimiento humano "medio modo se habet" (106), puesto que al ser "coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens" (107). El objeto del sentido es la forma según existe en la materia corporal, y el del entendimiento humano es la "quidditas" o esencia existente en la materia corporal. Es decir, el ámbito cognoscitivo del hombre es el mundo material en el que existe, pero este ámbito se reparte entre sus dos niveles cognoscitivos, que captan el aspecto proporcionado a su naturalidad. Por esto la receptividad de las potencias lleva también al cómo es recibido su objeto correlativo, es decir, materialmente por el sentido e inmaterialmente por el entendimiento. Como la "materia signata quantitate" es el principio de individuación, resulta que la recepción material e inmaterial del objeto conlleva que dicho objeto sea singular y universal, respectivamente. Luego, "sensus cognoscit singularia, intellectus vero universalia" (108).

Para terminar, permítaseme citar dos autoridades tomistas contemporáneas con el fin de dar un respaldo, aunque sólo sea moral, a las ideas expuestas. "El conocimiento presupone un vínculo ontológico de objeto y sujeto. Entre el objeto conocido y el su

jeto cognoscente cuando no se identifican en todos sus aspectos se da siempre por adelantado y en cierta medida "complementariedad" y "armonía preestablecida". El uno es respecto al otro casi como la llave respecto a la cerradura que la recibe. Cada cerradura puede recibir una infinidad de llaves, y sin embargo, no toda llave se adapta a cualquier cerradura. Previamente al conocimiento debe existir, pues, una cierta proporción: ... Saquemos inmediatamente de este principio una consecuencia epistemológica que ningún tomista podrá rechazar.

La cerradura, por su diseño propio, representa en cuanto a las superficies de encaje la regla previa de todas las llaves que podrán penetrar en ella: ya sean llaves de oro o llaves de hierro. Por lo tanto, no diremos que sea quimérico buscar, por el lado del sujeto, un cierto conocimiento a priori de los objetos. Todo conocimiento objetivo inferior a la intuición intelectual surge de la confluencia de exigencias a priori (que determinan anticipadamente algunos de sus caracteres), y de datos empíricos, a posteriori (que lo llenan de un contenido). Un conocimiento totalmente a posteriori, enteramente "extraño" (tanto implícita como explícitamente) al sujeto, es un imposible; ya que el sujeto se encontraría en este caso reducido a la condición de una "materia" indiferente, y desprovisto, por lo tanto, del poder de conocer. Es el absurdo latente en los sistemas empiristas" (109).

El segundo pasaje es de RAHNER y en él se nos muestra en pocas y concisas palabras la dependencia óntica del conocer al ac -

to de ser: "Por lo dicho hasta aquí resulta que la posibilidad de tal conocer hay que encontrarla en la determinación de la "riqueza de ser" que en tal conocer se revela. Esta "riqueza de ser" decide ya a priori cuál puede ser su objectum proprium, "cabe qué cosa siendo" se encuentra el ente cabe sí. En tanto que el hombre es "un" ente, y representa, por tanto , una determinada "riqueza de ser", posee él también "un" conocer; y toda pregunta por su conocer es, en su punto de partida y en su blanco, la pregunta por este "único" conocer. Diversas potencias cognoscitivas tendrán que acreditarse como tales, al hacerse comprensible por qué y cómo brotan ellas de este ser único de esta determinada riqueza de ser". (110).

NOTAS AL CAPITULO 3.2

- (1) En supra 3.02
- (2) I, q.14, a.2. Más explícito todavía: "Intelligibile in actu est intellectus in actu: sicut et sensibile in actu est sensus in actu. Secundum vero quod intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia, sicut et in sensu patet: nam neque visus est videns in actu, neque visibile videtur actu, nisi cum visus informatur visibilis specie, ut sic ex visum et visibili unum fiat" Contra Gentes, I, c.51.
- (3) Cf. supra 3.122
- (4) In Metaph. XII, lect.1, n.2419.- Cf. supra 3.123.
- (5) I, q.11, a.4
- (6) In lib. de Causis, lect.VII, n.15.- Cf. supra 3.123
- (7) "Quaedam (substantiae) vero sunt, quorum natura sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quae tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes: et huiusmodi sunt substantiae incorporeae, quas angelos dicimus". I, q.12, a.4
- (8) Ibid.
- (9) "In quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum". De Spiritualibus Creaturis, a.1
- (10) Ibid.
- (11) "Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur." Ibid.
- (12) "In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse; quae etiam potest dici "ex quod est" et "esse"; vel "ex quod est" et "quo est". Contra Gentes, I, c.54.- "Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius". De Spiritualibus Creaturis, a.1
- (13) "Et hoc etiam evidentiis fit, si adiungatur quod ipsum esse causae agentis primae, scilicet Dei, est eius intelligere. Unde quicumque effectus praexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso eius intelligere; et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem: nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum eius in quo est". I, q.14, a.5.
- (14) "Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso". Ibid.
- (15) "Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit". I, q.4, a.2.
- (16) ARISTOTELES, De Anima III, cap.8, n.1 (BK 431 b 21).

(17) "Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, scundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt." De Veritate, q.2, a.2.

(18) Quoniam autem sicut in omni natura est aliquid, hoc quidem materia unicuique generi, hoc autem est potentia omnia illa, alterum autem causa et factivum, quod in faciendo omnia, ut ars ad materiam substituit, necesse et in anima has esse differentias. Et est intellectus hic quidem talis in omnia fieri, ille vero in omnia facere, sicut habitus quidam, et sicut lumen. Quodam enim modo, et lumen facit potentia existentes colores, actu colores." ARISTOTELES, De Anima III, c.5 (430 a 10).

(19) "In omni natura quae est quandoque in potentia et quandoque in actu, oportet ponere aliquid, quod est sicut materia in unoquoque genere, quod scilicet est in potentia ad omnia quae sunt illius generis. Et aliud, quod est sicut causa agens, et factivum; quod ita se habet in faciendo omnia, sicut ars ad materiam". In De Anima, III, l.X, n.728.

(20) "Sed anima secundum partem intellectivam quandoque est in potentia, et quandoque in actu. Necesse est igitur in anima intellectiva esse has differentias: ut scilicet unus sit intellectus, in quo possint omnia intelligibilia fieri, et hic est intellectus possibilis, de quo supra dictum est: et alius intellectus sit ad hoc quod possit omnia intelligibilia facere in actu; qui vocatur intellectus agens, et est sicut habitus quidam." Ibid.

(21) Sobre el entendimiento agente ver infra 3.423

(22) MARECHAL, J. El punto de partida de la metafísica, V, p.360.

(23) Ibid., pp.361-365.

(24) Cf. supra 3.122.

(25) I, q.16, a.3.

(26) "Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur." De Veritate, q.2, a.2.

(27) I, q.14, a.1.

(28) "Sciendum igitur, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni habitae in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectius in aliis speciebus invenitur." De Veritate, q.2, a.2.

(29) Cf. nota 26

(30) Cf. infra 4.31.

(31) "Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui Naturales; sed dixit "quodammodo animam esse omnia", inquantum est in potentia ad omnia; per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia." I, q.84, a.2 ad 2.

(32) In De Anima, III, l.VII, n.680.

(33) "Quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum inquantum

huiusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis: sicut "recipere" et "recipi", "perficere" et "perfici".

Contra Gentes, II, c.54.

(34) "Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, inquantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas: sed cum recipit unam, terminatur per illam." I, q.7, a.1.

(35) "Anima autem intellectiva, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet." I, q.76, a.5.

(36) "Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est "sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum", ut Philosophus dicit in III De Anima". I, q.79, a.2.

(37) "Intellectus igitur dicitur pati, inquantum est quodammodo in potentia ad intelligibilia, et nihil est actu eorum antequam intelligat. Oportet autem hoc sic esse, sicut contingit in tabula, in qua nihil est actu scriptum, sed plura possunt in ea scribi. Et hoc etiam accidit intellectui possibili, quia nihil intelligibilium est in eo actu, sed potentia tantum." In De Anima, III, l.IX, n.722.

(38) "Concludit autem ex hoc quod non contingit naturam intellectus esse "neque unam", idest nullam determinatam, sed hanc solam naturam habet, quod est possibilis respectu omnium." In De Anima, III, l.VII, n.681.

(39) "Sed intellectus noster sic intelligit intelligibilia, quod est in potentia ad ea et susceptivus eorum, sicut sensus sensibilium: ergo caret omnibus illis rebus quas natus est intelligere. Cum intellectus noster natus sit intelligere omnes res sensibiles et corporales, necesse est quod careat omni natura corporali."

Ibid., n.680.- Cf. supra 3.125.

(40) Cf. nota 35.

(41) "Natura autem nulli deest in necessariis: unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uni ri, quod possit esse conveniens organum sensus." I, q.76, a.5.

(42) Cf. supra 3, las notas 8, 9, 10 y 11.

(43) "Sciendum est etiam, quod intellectus noster possibilis est in potentia tantum in ordine intelligibilium." In De Anima, II, l.VI, n.308.-Comparándolo con la materia prima: "Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium: unde "possibilis" nominatur." I, q.87, a.1.

(44) "Est enim intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia, sicut indeterminatum ad determinatum. Nam intellectus possibilis non habet determinate naturam alicuius rerum sensibilium." In De Anima, III, l.X, n.738.

(45) I, q.14, a.1.-De Veritate, q.2, a.2.

(46) "Potentia autem intellectiva angeli se extendit ad intelligendum omnia, quia obiectum intellectus est ens, vel verum commune. Ipsa autem essentia angeli non comprehendit in se omnia, cum sit

essentia determinata ad genus et speciem." I, q.55, a.1.

(47) "Est igitur in intellectus substantiae separatae quaedam intelligentiarum successio. Non tamen motus, proprie loquendo: cum non succedat actus potentiae, sed actus actui." Contra Gentes, II, c.101.

(48) "Intellectus angeli potest esse in potentia ad ea quae cognoscit naturali cognitione: non enim omnia quae naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat." I, q.58, a.1.

(49) "Unde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei,..." De Spiritualibus Creaturis, a.11.

(50) "In angelo autem non est idem intelligere et esse: nec aliqua alia operatio aut in ipso aut in quocumque alio creato, est idem quod eius esse." I, q.54, a.3.

(51) "Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse." I, q.79, a.1.

(52) "Sequitur quod nullius creaturae operativa potentia sit eius essentia; sed solius Dei proprium est ut sua essentia sit sua potentia." De Spiritualibus Creaturis, a.11.

(53) "Unde essentia angeli non est eius potentia intellectiva: nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia." I, q.54, a.3.

(54) "Quanto tamen aliquis actus est perfectior, tanto est Deo propinquior. Inter omnes autem creaturas Deo maxime appropinquant spirituales substantiae, et patet per Dionysium IV cap. Caelestis Hierar.; unde maxime accedunt ad perfectionem primi actus, cum comparentur ad inferiores creaturas sicut perfectum ad imperfectum, et sicut actus ad potentiam. Nullo ergo modo hoc ratio ordinis rerum habet quod substantiae spirituales ad esse suum requirant materiam primam, quae est incompletissimum inter omnia entia: sed sunt longe supra totam materiam et omnia materialia elevatae." De Spiritualibus Creaturis, a.1. - "Similiter Intelligentia transcendit totum ordinem corporalium rerum. Quia tamen sua quidditas vel essentia non est ipsum suum esse, sed est res subsistens in suo esse participato,..." In Librum de Causis, prop. VII, n.181.

(55) "Omnes enim spirituales substantiae intellectuales sunt." De Spiritualibus Creaturis, a.1. - "Quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto magis pertingunt ad similitudinem divinam. Videmus enim res quasdam infimi gradus participare divinam similitudinem quantum ad esse tantum, velut inanimata; quaedam autem quantum ad esse et vivere, ut plantae; quaedam autem quantum ad sentire, ut animalia; supremus autem modus est per intellectum, et maxime Deo conveniens. Supremae igitur creaturae sunt intellectuales." Compendium Theologiae, cap. 75; n.132 (ed. Marietti, 1954).

(56) "Praedictas autem substantias, quas immateriales diximus, necesse est etiam intellectuales esse. Ex hoc enim aliquid intellectuale est quod immune est a materia, quod ex ipso intelligendi modo percipi potest." Ibid., n.130.

(57) "Substantiae enim spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori, inquantum sunt corporum formae: et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus, et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur." I, q.55, a.2.

(58) "Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium

ut actus, non tamen ut actus purus neque completus. Unde eius intelligere non completur per essentiam suam: etsi enim per essentiam suam se intelligat angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia se per eorum similitudines."

I, q.87, a.1.

(59) "Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, idest in angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles, inquantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quae naturaliter cognoscere possunt." I, q.55, a.2.

(60) "Substantiae vero superiores, idest angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes: et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura." I, q.55, a.2.

(61) "Sicut Augustinus dicit, II Super Gen. ad litt., ea quae in Verbo Dei ab aeterno praeextiterunt, dupliciter ab eo effluxerunt: uno modo, in intellectum angelicum; alio modo, ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc, quod Deus menti angelicae impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit." I, q.56, a.2. - Cf. infra 3.3.

(62) "Sicut Philosophus dicit, in III De anima et in VIII Physic., intellectus dupliciter est in potentia: uno modo, sicut ante addigere vel invenire, idest antequam habeat habitum scientiae; alio modo dicitur esse in potentia, sicut cum iam habet habitum scientiae, sed non considerat." I, q.58, a.1.

(63) Cf. nota 48.

(64) "Primo igitur modo, intellectus angeli nunquam est in potentia respectu eorum ad quae eius cognitio naturalis se extendere potest." I, q.58, a.1.

(65) Cf. notas 35 y 36.

(66) Cf. notas 59 y 64.

(67) Cf. notas 60 y 61.

(68) "Inferiores substantiae intellectivae, scilicet animae humanae, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive, per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus". I, q.55, a.2.

(69) Cf. nota 36.

(70) "Angeli res materiales per formas innatas cognoscunt. Sicut enim ex rationibus aeternis in mente divina existentibus procedunt formae materiales ad rerum substantiam, ita procedunt a Deo formae rerum omnium in mente angelica ad rerum cognitionem; ut sic intellectus angeli nostrum intellectum excedat, sicut res formata excedit materiam informem. Unde intellectus noster comparatur tabulae in qua nihil est scriptum; intellectus autem angeli tabulae depictae, vel speculo, in quo rerum rationes resplendent." De Veritate, q.8, a.9 en C).

(71) "Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere: quia secundum esse suum a corpore non dependet." I, q.84, a.4.

(72) "Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret

corpore ad intelligendum: unde frustra corpori uniretur." Ibid.

(73) Cf. nota 55.

(74) "Substantiae enim spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori, inquantum sunt corporum formae: et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus, et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur: alioquin frustra corporibus unirentur." I, q. 55, a.2.

(75) Véase esta espléndida síntesis de lo dicho: "Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit, 7 cap. "De div. nom.". Natura autem nulli deest in necessariis: unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus." I, q.76, a.5.

(76) "Tota enim natura corporalis subiacet animae, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum. Est ergo quaedam operatio animae, quae intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale. Et talis est operatio "animae rationalis". Est autem alia operatio animae infra istam, quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio "animae sensibilis". I, q.78, a.1. - La formulación brindada por GRETT es precisa y clara: "Quare, sicut anima humana, quae est forma corporis, habet quasdam potentias et operationes dependenter a corpore, quae resultant non ex sola anima, sed ex composito, ex anima et corpore (potentias vegetativas et sensitivas), ita habet potentiam intellectivam, quae inest in sola anima, et quae in esse et agere est independens a corpore, quae proinde resultat ex anima, non prout informat corpus, sed prout est spiritualis seu independens a corpore." GRETT, Iosephus, O.B., Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae, Vol.I, Thesis XLVIII, n. 542,2, pág.427 (Freiburg, Herder, ed.7a, 1937).

(77) Compendium Theologiae, c.79, n.137. Véase el pasaje que sirve de contexto: "Necesse est enim quod omne instrumentum virtutis cognoscitivae careat illo genere rerum quod per ipsum cognoscitur, sicut pupilla caret coloribus ex sua natura: sic enim cognoscuntur colores, inquantum colorum species recipiuntur in pupilla; recipiens autem oportet esse denudatum ab eo quod recipitur."

(78) "Sicut sensus visus caret omni colore, propter hoc quod est cognoscitivus coloris. Si enim haberet aliquem colorem, ille color prohiberet videre alios colores. Sicut lingua febricitantis, quae habet aliquem humorem amarum, non potest recipere dulcem saporem." In De Anima, III, l.VII, n.680.

(79) "Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum, secundum illud quod proprie et per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exteriorius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur." I, q.78, a.3.

(80) Cf. supra 3.123.

(81) "Intellectus autem cognoscitivus est omnium naturarum sensibiliū. Si igitur cognosceret per organum corporale, oporteret illud organum esse denudatum ab omni natura sensibili, quod est impossibile." Compendium Theologiae, c.79, n.137.

(82) "Non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias: unde non propter hoc sunt diversae potentia, quia sunt diversa organa; sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum." I, q.78, a.3.

(83) "Potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio in intellectus: unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto." I, q.77, a.7.

(84) Ibid.

(85) I, q.76, a.5.

(86) "Das Verhältnis des Grundes zur Sinnlichkeit ist eine apriorische Struktur." SIEWERTH, Gustav, Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin, Aus dem Symposium I, 1948, p.102, Freiburg-München, Verlag Karl Alber.

(87) El texto continúa así: "die ursprüngliche "finale" und vermittelnde Ordnung der Abstufung, die in dieser gründende, "aktive", "disponierende", "ordinierende", "bewegende", "zielsetzende" Tätigkeit der höheren, die "fundierende", "suszipierende", "instrumentale", "repräsentierende" Tätigkeit der niederen Potenz; ferner die vermittelnde Ordnung einer "Verwesentlichung" der singulären und akzidentellen Wahrnehmung zur Universalität und Notwendigkeit vernünftiger Erkenntnisse, der eigentliche "Schematismus der rationalen Einbildungskraft." Ibid.

(88) SIEWERTH, G., o.c., p.103.

(89) I, q.75, a.5 ad 1.

(90) I, q.88, a.1 ad 3.

(91) I, q.12, a.1 obj. 4.

(92) In Boetium de Trinitate, Prooemium, q.1, a.2 ad 3. - "Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, inquantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. Et secundum hoc, intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum." I, q.12, a.1 ad 4.

(93) In De Anima, II, l.XI, n.366.

(94) Ibid.

(95) "Intellectus vero angeli, quia habet essentiam quae est ut actus in genere intelligibilem, sibi praesentem, potest intelligere id quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam, non per aliquam similitudinem, sed per seipsam." De Veritate, q.8, a.6.

(96) "Unde mens nostra non potest seipsam intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem." De Veritate, q.10, a.8.

(97) RAHNER, Karl, S.J., Espíritu en el mundo, pág. 90 (Barcelona, Herder, 1963, traducción de Alfonso Alvarez Bolado, S.J.).

(98) Cf. supra 3.02 y 3.21.

(99) MARECHAL, J., o.c., V, p.122.

(100) I, q.85, a.1.

- (101) I, q.84, a.7.
(102) RAHNER, K., o.c., p.50.
(103) I, q.84, a.7.
(104) "Sensus est virtus in organo corporali." In de Anima, II, l.XII, n.377.
(105) I, q.85, a.1.
(106) Ibid.
(107) I, q.84, a.7.
(108) In de Anima, II, l.XII, n. 377. - Resulta muy interesante leer el pasaje completo porque en él se confirma la deducción de la modalidad del objeto desde la receptividad, que es lo que hemos intentado mostrar: "Sensus est virtus in organo corporali; intellectus vero est virtus immaterialis, quae non est actus alicuius organi corporalis. Unumquodque autem recipitur in aliquo per modum sui. Cognitio autem omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem. Nam cognoscens in actu, est ipsum cognitum in actu. Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur. Intellectus autem recipit similitudinem eius quod intelligitur, incorporaliter et immaterialiter. Individuatio autem naturae communis in rebus corporalibus et materialibus, est ex materia corporali, sub determinatis dimensionibus contenta: universale autem est per abstractionem ab huiusmodi materia, et materialibus conditionibus individuantes. Manifestum est igitur, quod similitudo rei recepta in sensu repraesentat rem secundum quod est singularis; recepta autem in intellectu, repraesentat rem secundum rationem universalis naturae: et inde est, quod sensus cognoscit singularia, intellectus vero universalia, et horum sunt scientiae."
(109) MARECHAL, J., o.c., V, p.121.
(110) RAHNER, K., o.c., p.92. - Véase la misma teoría en un estilo proposicional totalmente diverso: "obiectum formale uniuscuiusque facultatis cognoscitivae est apriori quoddam formale. Ultra hoc apriori partiale invenitur apriori hominis totale, quod in complexu omnium obiectorum formalium consistit, quatenus haec ad unitatem multiplicem organice cohaerentem congregiuntur." LOTZ, J.R., Metaphysica operationis humanae, p.20.

3.3 LA FORMA REPRESENTATIVA

3.31 DEDUCCION TRASCENDENTAL DE LA CONDICION DE POSIBILIDAD RELACIONAL

Volver nuevamente al punto de partida de nuestro planteamiento trascendental, la identidad entre el cognoscente y lo conocido, nos permitirá observar el estadio preciso en el que se sitúa nuestra investigación acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento y nos mostrará el camino que debemos seguir.

El esse como acto, que da razón de la identidad real, óntica, de cognoscente y conocido, es también a su vez la condición de posibilidad absoluta de todo conocimiento, de manera que una de sus consecuencias es que el acto del conocer y el objeto conocido son, y han de ser, inmanentes al sujeto cognoscente. Esto que no ofrece dificultad en el conocer divino, debido a su identidad óntica, resulta enormemente problemático cuando nos enfrentamos con el ser en potencia, a través del cual se consagra, con la dualidad óntica

tica, la alteridad cognoscitiva. El esfuerzo desarrollado en el ca
pítulo precedente se ha encaminado a sentar las bases necesarias
para que el cognoscente finito pueda, desde su diversidad óntica,
tener acceso a lo otro distinto de sí. De aquí el interés en mos-
trar que la apertura se nos ofrece como una "recuperación" analógi-
ca de la identidad divina con las perfecciones de todas las cosas,
y que la receptividad condiciona el modo y el objeto del conocer
dando lugar al apriorismo de facultades y objetos formales. Con to
do ello a lo más que hemos llegado ha sido a esclarecer que el
acto único divino, puro y perfecto, fuente de la identidad óntica
del inteligente, el entender y lo entendido, se "recupera" analógi-
camente por la vía del objeto formal que es el acto de la potencia,
resultando por tanto que lo conocido es el acto del cognoscente.
La diferencia es, empero, considerable. La identidad divina del in
teligente y lo entendido procede de la puridad del acto. En el cog-
noscente finito debe darse también identidad del cognoscente y lo
conocido, la cual se manifiesta en que ambos miembros, reales y dis
tintos, de la relación cognoscitiva, funden su actualidad en un só-
lo acto común. Podría decirse que sus actos respectivos se unifican
en uno solo, o mejor aún, que la actualidad de cada miembro sólo
existe en la actualidad del otro, de manera que no pueda hablarse
propiamente de sus actos respectivos, sino del acto común. Es el
acto único de dos realidades distintas, lo que es lo mismo que de
cir que es la identidad de dos realidades distintas. El ser en po-
tencia nos ha mostrado que la dualidad de lo finito impide que la
identidad de esas dos realidades distintas pueda ser real. Se tra-
ta, como sabemos, de otro tipo de identidad, la identidad intencio

nal. ¿Cómo es posible la identidad intencional, no real, del cognoscente y lo conocido?. Esta es la tarea que corresponde desarrollar en el presente capítulo.

La pregunta precedente nos lleva a la siguiente: ¿cómo es posible que la "perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur" (1)?. Que el "intellectus intelligit omne illud quod est actu intelligibile in eo" (2) significa que el objeto conocido es, y debe ser, inmanente al cognoscente, porque en el conocer como acción inmanente "obiectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante" (3). En Dios, es decir, en la proyección ideal del conocimiento perfecto, el objeto está unido al sujeto divino por su propia esencia, y le está, por tanto, esencialmente presente y radicalmente inmanente. El conocimiento de sí mismo de la sustancia separada se realiza también por su propia esencia, porque es inteligible en acto debido a su inmaterialidad (4). Para que el conocer se haga por su propia esencia se necesitan dos condiciones: que el objeto sea inteligible en acto y que esté presente al sujeto por identidad óntica. La primera condición falla en el conocimiento humano de sí mismo, porque el alma intelectiva no es inteligible actualmente, puesto que "in ordine intelligibilium est sicut potentia pura, ut materia in ordine sensibilium" (5). La segunda condición se cumple en el conocimiento de sí mismo de la sustancia separada, y ésta es en realidad la razón última, porque responde a la esencia misma del conocer, que es la identidad, como podemos comprobar explícita y meridianamente en el siguiente pasaje de la Contra Gentes: "intelligere contingit per hoc quod 'intel

lectum in actu sit unum cum intellectu in actu'. Unde substantia separata, quamvis sit per se intelligibilis actu, non tamen secundum se intelligitur nisi ab intellectu cui est unum" (6). Entonces se cumple la condición absoluta asemejándose al máximo al conocimiento divino, porque se identifica en él entendimiento, lo entendido y el propio acto de entender, según añade en la conclusión del texto citado: "Sic autem substantia separata seipsam intelligit per essentiam suam. Et secundum hoc 'est idem intellectus, et intellectum, et intelligere'" (7).

Sin embargo, basándose en el mismo principio de la identidad de cognoscente y conocido, no parece posible el conocimiento por esencia de algo diverso de sí. La objeción de que "cum substantia separata sit intelligibilis" es necesario que "una ab alia intelligatur ... per essentiam ipsius substantiae intellectae", la refuta acudiendo al principio de la identidad cognoscitiva "quia 'intellectus in actu est intellectum in actu'", secundum doctrinam Aristotelis. Difficile est autem videre quomodo - exclama el Aquinate - una substantia separata sit unum alteri dum intelligat ipsam" (8). Lo fundamental del conocimiento, entendido como lo fundante y radical, no es la disponibilidad en el ámbito de lo inteligible, es decir, la inteligibilidad en acto, sino, como los textos citados subrayan con evidencia incontrovertible, la disponibilidad para la identificación, o mejor aún, la misma identidad cognoscitiva. Permítaseme insistir en este punto que es de capital importancia, porque en ello radica la diferencia entre una gnoseología de tipo intuicionista, ya sea la platónica o la racionalista, ya sea

la empirista, para la cual el conocimiento se resuelve en fin de cuentas por una suerte de contacto con el objeto, y la gnoseología tomista, para la cual el conocimiento consiste en que el objeto sea uno con el sujeto, en una línea inmanentista de mayor semejanza, como señalamos supra (9), con el idealismo. Nuevamente nos encontramos con la dificultad que indicábamos al final del precedente capítulo (10), de poder justificar el conocimiento de lo otro distinto de sí, puesto que si no es posible llegar a él por la propia esencia, que es el prototipo de la identidad, tendremos que postular otro tipo distinto de identidad por el que lo otro llegue a la inmanencia, o de lo contrario caeremos en los abismos del escepticismo.

"Intellectum coniungitur intelligenti sive per essentiam suam, sive per similitudinem" (11). He aquí la clave para la explicación del conocimiento de lo otro, por la que se pretende garantizar la objetividad dentro de un esquema inmanente. El modo cómo la "perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur" (12) es por la semejanza de la cosa y no por la cosa misma. Precisamente el privilegio del cognoscente "est habere formam etiam rei alterius" (13), porque la perfección del cognoscente en cuanto tal es que "a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem" (14). El aliquo modo, por el que la cosa conocida se sitúa en la inmanencia del sujeto, es por su semejanza en todo conocimiento en el que no pueda estar presente por su propia esencia (15).

Generalizando este tipo de conocimiento, que es, por otra parte, el humano y el único al que podemos referirnos con propiedad por estar situado en el ámbito de nuestra experiencia mundana, utilizará Tomás de Aquino expresiones susceptibles de una incorrecta interpretación, como "omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente" (16), o "cognitio omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscentem, scilicet secundum similitudinem" (17), entre otras. Es importante reparar en esta generalización de la similitudo a omnis cognitio y entenderla de modo debido. Porque ya sabemos que existe otro tipo de conocimiento, el modal por excelencia, que es por su propia esencia, al que no le compete, por tanto, el conocimiento por semejanza. ¿Cómo interpretar la afirmación de que todo conocimiento se realiza por una semejanza de la cosa conocida?. Parece indudable que se trata de una generalización indebida de lo que es característico del conocimiento de algo otro a todo conocimiento en absoluto. El mismo problema se nos plantea cuando Tomás de Aquino afirma que "cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti" (18), porque la razón de ello es que "omnis cognitio est per speciem aliquam, per cuius informationem fit assimilatio cognoscentis ad rem cognitam" (19). El conocimiento de algo por su semejanza configura el acto de conocer como una asimilación, y, por tanto, parece que deberá ser también un tipo limitado de conocimiento, el de algo otro diverso de sí, y sin embargo el Aquinate afirma que omnis cognitio es una asimilación. Queda claro que la resolución del problema de la generalización de la similitudo a omnis cognitio nos dará la clave para la resolución de la generalización de la assimilatio

también a omnis cognitio, problema que deberemos abordar más adelante (20) y que ha dado pie a ciertas polémicas acerca de la misma naturaleza del conocer en el pensamiento de Santo Tomás.

La respuesta a la segunda objeción del artículo segundo de la cuestión catorce de la Suma Teológica, en la que plantea Tomás de Aquino el tema del conocimiento divino de sí mismo, es muy esclarecedora y puede servirnos de referencia clave para la solución del problema. En dicha objeción se niega la posibilidad de que Dios tenga ciencia de sí mismo debido a que "scientia etiam est assimilatio ad rem scitam" y nada "similitudo sibi est" (21). Aquí nos enfrentamos precisamente a la cuestión central de si todo conocimiento se hace por asimilación y semejanza de la cosa conocida. En efecto, si todo conocimiento es por semejanza del objeto, habrá que concluir que Dios no se conoce a sí mismo, porque nada puede ser semejanza de sí mismo. Más que semejanza de sí mismo habría que hablar de identidad consigo mismo, pues una sustancia cualquiera es idéntica a sí misma, pero no semejante a sí misma. Y con ello nos referiríamos al conocimiento por esencia, que ya hemos desarrollado largamente en este trabajo.

Pero veamos la respuesta del propio Santo Tomás. La solución a la objeción descansa en la peculiaridad del ser en potencia, porque el entendimiento "quod est in potentia, differt ab intelligibile". Por tanto, como hemos desarrollado suficientemente en el capítulo anterior, la separación real de los dos miembros de la relación cognoscitiva impide su identidad por esencia, y exige

la postulación de otra distinta. Por ello el entendimiento que está en potencia, "differt ab intelligibile, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quae est similitudo rei intellectae". Luego el entendimiento que difiere de su objeto se asimila a él por una semejanza. La semejanza aparece claramente como la respuesta al conocimiento de algo diverso de sí, y vinculada a ella se da la asimilación, que se nos deberá aparecer también como propia del conocer de lo otro, lo que se confirma además en la conclusión del razonamiento del texto citado, porque "intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei: sed est sua perfectio et suum intelligibile" (22). Cuando el cognoscente es idéntico ónticamente a lo conocido no cabe hablar ni de semejanza ni de asimilación, porque el sujeto no se perfecciona con nada ajeno a él, ya que él posee toda la perfección y no recibe nada del exterior.

De todo lo expuesto, que confirma lo ya desarrollado en los capítulos anteriores, debemos concluir que, tanto la semejanza, como el conocimiento por asimilación, se refieren al conocimiento de lo otro diverso de sí, y que, en consecuencia, omnis cognitio no es por similitudo ni es assimilatio, contradiciendo las expresiones del propio Santo Tomás. En esta línea de interpretación tendremos que corregir las expresiones intercalando aclaraciones limitativas, al modo como MARECHAL realiza en la frase citada supra (23) del Comentario a las Sentencias en la que "omnis cognitio est per speciem aliquam ..." es apostillado así: "omnis cognitio (externi obiecti) est per speciem aliquam" (24). Y deberemos opinar, como

por ejemplo hace TONQUEDEC, que "no hay que ver ahí más que fórmulas abreviadas, rápidas, o relativas a un punto de vista especial y limitado" (25), o, intentando explicar algo más, "veremos que las palabras omnis cognitio son una expresión simplificada, que significan simplemente lo que sucede en líneas generales, en el conocimiento del hombre en esta vida" (26).

Creo que, aun dando por válida la debida corrección de las expresiones de Tomás de Aquino por mor de su precisa comprensión, hemos de intentar explicarnos por qué las utiliza a pesar de su incorrección. Me parece que podemos encontrar una explicación válida en la idea, varias veces repetida a lo largo de este trabajo, de que toda la teoría del conocer divino se presenta como la proyección ideal del conocer perfecto realizada a partir de nuestro propio conocimiento humano, que es del único del que tenemos conciencia y experiencia, y que nos sirve, por ello, de referencia de base. El conocimiento se nos ofrece así como una identidad muy particular realizada con la semejanza de la cosa, de manera que omnis cognitio se nos ofrece así. El conocimiento divino se nos aparece como el término de una proyección ideal de la identidad a lo absoluto, resultando entonces que se ha de sustituir la semejanza por la esencia misma divina para que la identidad sea perfecta y absoluta. Nuestro conocimiento, que es el conocimiento que propiamente conocemos, se nos muestra en cierto modo como todo conocimiento.

Esto nos ayuda a comprender la importancia central que la similitudo tiene en la gnoseología tomista, y cómo en realidad

su existencia y caracterización está basada en el análisis del fenómeno. Basta para ello recordar las siguientes frases de HARTMANN: "la aceptación de lo captado no significa una inclusión del objeto en el sujeto, sino la repetición de las determinaciones del objeto en una formación de contenido en el sujeto: la formación de conocimiento o la 'imagen' del objeto". Luego "esto significa que la 'imagen' o la 'representación' es un elemento esencial necesario de la relación de conocimiento" (27). No cabe duda de que la gnoseología tomista, como la hartmanniana, es una gnoseología de la representación, y que también como en aquélla, es un dato que se considera ofrecido en el fenómeno del conocer. Pero en el sistema de Tomás de Aquino se ofrece además como una condición de posibilidad necesaria para que pueda darse la identidad entre el cognoscente y lo conocido dentro de un esquema óntico dual. Esto es de suma importancia para la cabal interpretación del intento realizado en esta tesis. La caracterización última de todo conocer, o, utilizando el lenguaje técnico filosófico escolástico, su constitutivo formal, es la identidad del cognoscente y lo conocido. De ella hemos partido como de un dato fenoménico para todo el planteamiento trascendental, y en ella desembocaremos al desarrollar la naturaleza del conocimiento. En una proyección ideal realizada tras la búsqueda del conocer perfecto, hemos llegado a la identidad óntica cuyo último fundamento es el esse como acto, que se ofrece por ello como la condición de posibilidad absoluta de todo conocer. Pero como en el mundo de nuestro conocimiento el sujeto y el objeto se distinguen ónticamente, la unión entre ambos sólo puede darse mediante un elemento de enlace que establezca la relación de identidad. Es-

te elemento relacional es la "similitudo rei intellectae" (28). Se podría decir de ella que es la condición de posibilidad relacional del conocimiento de lo otro diverso de sí, pero pecaría de precipitado en el momento presente sin antes investigar a su vez en su su puesto metafísico.

Con la similitudo se nos abre un nuevo orden en el ámbito entitativo, porque hasta ahora nos hemos movido tan sólo en el orden natural entitativo, dado que el modelo ideal de conocimiento era aquél en el que el cognoscente y lo conocido se identificaban en virtud de su misma identidad óptica. Tomás de Aquino es consciente de que se trata de un orden diverso, atribuyendo su origen a PLATON que "posuit praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat 'species' vel 'ideas'" (29). La novedad posterior introducida por ARISTOTELES será "desnaturalizar" las ideas o species, para lo cual deberá establecer un orden propio para ellas, el intencional o inteligible, distinto del orden natural. Para mostrar el error platónico, que "cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito" (30), afirma que el modo cómo la forma de la cosa está en ella es diverso al modo cómo está en el cognoscente, poniendo de ejemplo nuestra sensibilidad, pues "forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu" (31). Tendremos múltiples ocasiones a partir de ahora de comprobar la importancia que para el Aquinate tienen estos dos órdenes entitativos, natural uno, intencional el otro, pero no está de más hacer

reparar en el error manifiesto en que se incurrirá siempre que no se respeten debidamente sus ámbitos respectivos, tanto si se aplican o atribuyen propiedades naturales a la realidad intencional del conocer, como si se "intencionaliza" toda la realidad natural.

Como contrapunto de la posición de PLATON resulta muy ilustrativo el pensamiento de NICOLAS DE CUSA, que, dos siglos después del Doctor Angélico, propondrá la sustitución del conocimiento por semejanza por el conocimiento simbólico, a partir de un concepto de la semejanza elaborado teniendo a la vista el orden natural y no el intencional. El mundo de lo finito es el mundo del más y del menos, de "algo que excede y algo que es excedido", y por tanto no cabe en él la igualdad absoluta, propiedad que sólo compete a lo infinito. En el orden de los seres finitos "es manifiesto que no pueden hallarse dos o varias cosas tan semejantes e iguales que no sea posible hallar posteriormente un número infinito de otras más semejantes. De ahí que siempre permanecerán diferentes, por muy iguales que sean, la medida y lo medido". La conclusión es rotunda: "Así, pues, el entendimiento finito no puede entender con exactitud la verdad de las cosas mediante la semejanza" (32). La consecuencia inmediata es el agnosticismo esencial del mundo, pues "la quiddidad de las cosas, por consiguiente, que es la verdad de los entes, es en su puridad inalcanzable" (33), porque la semejanza que el entendimiento posea, si la posee, siempre será diferente a la cosa.

Precisamente refuerza su posición al comparar la semejan

za de lo finito con la identidad óntica de Dios, puesto que, "excepto la imagen máxima, que es lo mismo que el ejemplar en la unidad de la naturaleza, no hay una imagen de tal modo similar, o igual, al ejemplar que no pueda hacerse más semejante y más igual infinitamente" (34). Como vemos, el modelo de semejanza que está presente es el que Tomás de Aquino denomina "*secundum convenientiam in ipsa natura*", pero en su opinión "*talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum*" (35). La impropiedad de la semejanza como imagen para acceder a la cosa le lleva a NICOLAS DE CUSA a proponer otro tipo de semejanza que, situado en su contexto histórico, nos suena muy moderno: "Ninguno de los antiguos, a quien se considere importante, buscó otra semejanza que la matemática para las cosas difíciles" (36). Quiere esto decir que el modelo de conocimiento propuesto por el cusano es el simbólico, ya que "la vía de acceso a las cosas divinas no se nos manifiesta sino por medio de símbolos" (37). Por todo ello es necesario "trascender la simple similitud" (38).

Según el modelo de la semejanza natural es claro que no podemos alcanzar la quiddidad de las cosas. Para hacer viable una gnoseología de la representación que pretenda acceder a la cosa es preciso reivindicar el orden especial de lo intencional. El elemento metafísico que le permite obviar a Tomás de Aquino la tesis cusana es la forma. Por ella evitaremos caer en la conclusión de que no haya nada absolutamente semejante en el mundo de lo finito. Como en tantas ocasiones en la filosofía de nuestro autor, un axioma varias veces repetido nos da la solución del problema en términos

metafísicos: "similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma" (39). Y por ello "multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma" (40). En el desarrollo de este principio aborda los distintos tipos de semejanza según sea el modo de conveniencia o participación en la forma. Pueden reunirse en dos grandes grupos: uno que se caracteriza porque las cosas semejantes "communicant in eadem forma secundum eandem rationem", y el otro en que "communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem" (41). En esta tipificación de la semejanza extiende Tomás de Aquino el arco desde la "perfectissima similitudo" en la que no sólo son "similia, sed aequalia in sua similitudine", hasta la remota en la que la participación en la semejanza es "secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus" (42). Pero esta tipificación, por muy totalizadora que sea, no sobrepasa el ámbito de los seres naturales, sin explicarnos cómo sea la semejanza en el orden intencional. Sirve de todos modos para darnos cuenta que la similitudo puede ir desde la igualdad, como la de dos cosas blancas con el mismo grado de blancura, hasta la semejanza analógica, como la de las creaturas con Dios. Cabe, pues, una gradación en la semejanza, lo cual puede ser importante en el orden cognoscitivo.

Pues bien, la semejanza natural es de otro tipo que la del conocimiento. Al responder a la objeción de que Dios no puede conocer las creaturas debido a que su semejanza es mínima a causa de su máxima distancia(43), objeción que, sin duda, se halla en el mismo orden de ideas que NICOLAS DE CUSA, afirma el Aquinate que

hay dos tipos de semejanza entre dos cosas. Una de ellas es "secundum convenientiam in ipsa natura; et talis similitudo non requiritur inter cognoscens et cognitum" (44). Resulta, más bien, que esta semejanza natural es perjudicial para el conocimiento, como vemos en el caso de las facultades humanas, pues el entendimiento, que es inmaterial, conoce "perspicacius" cualquier cosa material, una piedra, por ejemplo, que el sentido, que, sin embargo, está más cerca y es más semejante (45). Esto nos explica que cualquier gnoseología que base su concepto de representación en criterios de semejanza natural caerá en posiciones materialistas, al modo de los presocráticos, o terminará negando su posibilidad, al modo como, por ejemplo, hemos analizado en NICOLAS DE CUSA, propugnando la sustitución del conocimiento representativo por el simbólico, que, como es bien sabido, es el modo instaurado por la modernidad. Todo esto fuerza a Tomás de Aquino a propugnar otro tipo de semejanza: "alio modo quantum ad representationem; et haec similitudo requiritur cognoscentis ad cognitum" (46). Explícitamente identifica la semejanza en el orden cognoscitivo con la representación. Esto nos autoriza a utilizar el término representación como sinónimo de similitudo en el orden cognoscitivo, con lo cual nos permite acercarnos a la semántica moderna sin por ello violentar en lo más mínimo el pensamiento de nuestro autor, sino más bien precisando sus múltiples significaciones en aquélla que nos incumbe en este trabajo. La semejanza es la representación de la cosa conocida que se halla en el cognoscente.

tural viene ejemplificada en el conocimiento divino de las creaturas, porque, aunque "sit minima similitudo Creaturae ad Deum secundum convenientiam in natura", acaece lo contrario en el orden representativo, dándose "maxima similitudo secundum quod expressissime divina essentia repraesentat creaturam" (47). Fijémonos que se da la semejanza porque la esencia divina representa a las creaturas, y además las representa máximamente, esto es, expressissime. La maxima distantia no es, por tanto, objeción para que el entendimiento divino conozca optime la cosa (48), porque en el orden representativo la esencia divina contiene la similitudo de todas las cosas. Por esto, Dios "alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso" (49). Su propia esencia es la representación de las cosas, porque todas las cosas por él creadas "praeexistunt in Deo sicut in causa prima", y, por tanto, están en él "secundum modum intelligibilem" (50).

La teoría tomista de la idea puede servirnos para aclarar más la cuestión, porque nos permite enfrentarnos al modo peculiar por el que la idea es forma. En el primer artículo de la cuestión De ideis del De Veritate, en el que se pregunta si existen las ideas, comienza sosteniendo, bajo la autoridad de SAN AGUSTIN, la equivalencia del término idea con species y forma: "Respondeo. Dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in lib. LXXXIII Quaestion., ideas latine possumus dicere species, vel formas" (51). La idea es, pues, forma, del mismo modo que la similitudo era también forma. ¿Pero qué clase de forma?. Es preciso disitnguirla de la forma es-

pecífica (52), con lo que nos situamos en la misma línea de distinguir la representación de la semejanza natural. Efectivamente, "quamvis forma, quae est pars compositi, vere dicatur esse illius forma, non tamen consuevit dici eius idea" (53). La razón aducida es verdaderamente significativa porque muestra cómo la idea, y por extensión todo el mundo intencional, debe diferenciarse de lo natural. En efecto, si a la forma específica no la podemos denominar idea es "quia videtur hoc nomen idea significare formam separatam ab eo cuius est forma" (54). Por tanto, la idea es una forma separada de la forma específica, es "forma alicuius illud ad quod aliquid formatur; et haec est forma exemplaris, ad cuius similitudinem aliquid constituitur" (55). La idea es la forma que se halla fuera de la forma específica, pero a cuya semejanza se hace, sirviendo, pues, de forma ejemplar. Por eso, concluye, en una suerte de definición, que "idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem" (56). No es preciso aclarar, por obvio, que Tomás de Aquino considera aquí la idea en su tradición agustiniana, como los ejemplares de las cosas en la esencia divina, y más en concreto en el Verbo. Pero nos sirve para enlazar con lo anteriormente expuesto y mostrarnos cómo la idea, que se identifica con la esencia divina, sirve de modelo para hacer las cosas a su semejanza e imitación en virtud que es forma. Recordando que "omnis similitudo attendatur secundum aliquam convenientiam alicuius formae" (57), vemos que la similitudo del conocimiento es una forma, diversa de la forma específica o natural, que representa la cosa conocida a modo de imitación. En el caso de la idea divina es la cosa creada la que imita; en el caso de los

cognoscentes finitos es la similitudo la que imita la cosa conocida (58).

Hay, pues, dos órdenes de lo real, el natural y el intencional, que, siendo diversos entre sí, están unidos por la forma. En Dios ambos órdenes se identifican en virtud de la identidad esse-intelligere: "esse naturale Dei et esse intelligibile unum et idem est, cum esse suum sit suum intelligere" (59). Nuevamente el esse como acto funda la identidad de toda perfección en Dios, haciendo de la esencia divina inteligibilidad pura. Pero en los seres en potencia que participan del esse el orden natural difiere del intencional, a excepción del conocimiento angélico de sí mismo que, como sabemos, se hace por su propia esencia, que es inteligible en acto a causa de su inmaterialidad. En este caso, sucede como en Dios, pues posee la "ratio suae speciei secundum esse naturale et intelligibile simul" (60). Pero en el conocimiento angélico de las cosas diversas de sí aparecen los dos órdenes distinguidos, pues "aliarum vero naturarum, tam spiritualium quam corporalium, rationes sunt ei impressae secundum esse intelligibile tantum" (61), y, en cambio, las formas de esos mismos seres espirituales y corporales tienen en ellos mismos el esse naturale. Más claro todavía viene expresado cuando Tomás de Aquino afirma que la semejanza, o species, por la que un ángel conoce a otro, "differt ab angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale". Y añade, "nam ipse angelus est forma subsistens in esse naturali: non autem species eius quae est in intellectu alterius angeli, sed habet ibi

esse intelligibile tantum" (62). Vemos, pues, que una misma species, o forma, tiene dos modos de ser, uno natural y otro intencional, y no sólo en el mundo de las sustancias separadas, sino en todo lo real, "sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum" (63). La forma de un ser, que en él posee tan sólo un esse naturale, puede "duplicarse" mediante su representación en otro ser natural, que sea cognoscente, adquiriendo entonces un nuevo modo de ser que es el esse intentionale. Con ello se establecen las diferencias y el elemento de unión entre el campo del ser y el del conocer, pues la forma natural es el principio del ser y la forma intencional o representación es el principio del conocer. La unión la da la forma, aunque ambas formas sean "longe alterius naturae" (64). Ambos campos están claramente delimitados, de modo que "non oportet formam, quae est principium essendi rem, esse principium cognoscendi rem per essentiam suam, sed solum secundum suam similitudinem" (65). Confirmamos con ello de nuevo que el conocimiento divino y el angélico nos sirven de modelos paradigmáticos para explicar - con un método que podríamos llamar dialéctico si con ello no cargáramos el término con toda la semántica idealista - en el conocimiento humano la consagración metafísica de los dos órdenes, natural e intencional, de lo real, el orden del ser y el orden del pensar.

Pero si profundizamos algo más en el tema observaremos que, si bien la semejanza entre los dos órdenes, natural e intencional, viene dada por la forma, la "duplicación" misma de la forma tiene su origen en una causa común que es la garantizadora de

la fidelidad de la semejanza. Podemos sospechar con fundamento que esta causa es la esencia divina, pero precisando más habrá que decir que es la idea que está y se identifica a la esencia divina, idea, que, no lo olvidemos, venía caracterizada como un tipo de forma. Para llegar a esta conclusión conviene volver a un texto ya citado: "Cum omnis similitudo attendatur secundum aliquam convenientiam alicuius formae" (66). La continuación dice así: "oportet quod quaecumque sunt similia, ita se habeant, quod vel unum sit causa alterius, vel ambo ex una causa causentur" (67). El principio nos remite a la causalidad, tema que trataremos en el capítulo siguiente, pero que es necesario aludir aquí brevemente bajo la sentencia de que "omne agens agit sibi simile" (68). La participación o conveniencia en la forma remite a una causa. De manera que en la semejanza cognoscitiva se nos muestran tres posibilidades: "In omni autem scientia est assimilatio scientis ad scitum; unde oportet quod vel scientia sit causa sciti, vel scitum sit causa scientiae, vel utrumque ab una causa causetur" (69). El arco completo de posibilidades se cumple correspondiendo a tres modos diversos de ser y de conocer. El modo de ser del hombre, cuyo campo cognoscitivo son las cosas corporales (70) de las que parte en todo conocimiento, le lleva a que "scientia nostra causata est a rebus, inquantum, scilicet, eam a rebus accipimus" (71). Por tanto, la representación que en la mente tenemos es semejanza de la forma del ser corpóreo porque éste, del modo que sea, la causa en él. Siguiendo la línea metódica dialéctica observamos que el conocimiento de Dios se sitúa en el extremo contrario, de modo que "scientia eius sit causa rerum" (72). Por esto podemos leer en otro lugar que "cogni-

tio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti: in hoc tamen differt, quod assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilibus in vires cognoscitivas humanas, in cognitione autem Dei est e converso per actionem formae intellectus divini in res cognitae" (73). La tercera posibilidad pertenece al conocimiento angélico. Por paradigmático conviene detenerse algo más en él, para volver después, como final, al conocimiento humano.

Las ideas que poseen las sustancias separadas ni proceden de las cosas que representan ni son causadas por el cognoscente, sino que ambas, ideas y cosas, tienen una causa común (74). Porque "sicut enim Deus formas universales influit rebus, ut subsistant, ita similitudines earum influit mentibus angelorum ad cognoscendum res" (75). Las ideas divinas, como veíamos anteriormente, son formas ejemplares, que preexisten desde la eternidad en el Verbo, y que, a partir del decreto creador, toman una doble vía en su realización (76), y así como "ex rationibus aeternis in mente divina existentibus procedunt formae materiales ad rerum substantiam, ita procedunt a Deo formae rerum omnium in mente angelica ad rerum cognitionem" (77). Luego la forma del ser natural y la forma intencional que la representa proceden de una forma común, que es la idea, razón eterna, idéntica a la esencia divina, y que, en tanto que es forma ejemplar, sirve de modelo tanto para los seres naturales que se asemejan a ella como a su causa, como para las formas por las que las sustancias separadas las conocen "inquantum sunt similes formis factivis, scilicet ideis in mente divina existentibus".

bus" (78). Debido a su origen común la forma inteligible de la sus tancia separada es fiel representación de la cosa, de modo que no cabe el error, como tampoco en el conocimiento divino, en el que la similitudo de la cosa se identifica con su propia esencia. En estos casos la forma es garantía de la verdad del conocer, en Dios porque es idéntica con su esencia, en el ángel porque es fiel imitación de la cosa que representa. Pero en el conocimiento humano acontece de diversa manera, porque, como vimos, "scientia nostra causata est a rebus" (79), y en consecuencia la representación no viene de la fuente del ser y del conocer, sino de los seres crea dos. En el conocimiento humano existe una forma intencional que es representación de la cosa, en la medida en que se asemeja a su for ma natural, pero la semejanza no es perfecta, como en los dos modos superiores de conocimiento, a causa de la necesaria mediación corporal. Sin embargo, "species intelligibiles quas participat nos ter intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod prin cipium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum" (80). Luego las formas intencionales humanas remiten también, como a su modelo último, a las ideas divinas. De las que proceden por el intermedio de las formas corporales, como expresamente se afirma en la continuación del pasaje anterior: "Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, a quibus scientiam colligimus" (81). La forma ejemplar, o idea divina, es también en este caso el elemento de unión entre la forma natural y la intencional, pero un elemento de unión remoto. Por tanto, podrá decirse que el conocimiento humano se caracteriza por una tensa bñg queda de la verdad de las cosas, que, tras sucesivos acercamientos

y alejamientos, va llegando a la fuente común del ser y el conocer. La idea divina se presenta, pues, como la forma unitiva última e ideal, que coincide con la meta de la aspiración humana a la verdad. En el conocimiento humano existe, por tanto, una forma representativa por la que se establece la relación con la cosa conocida. Esta forma no es ni la misma esencia del cognoscente - como en Dios - ni fiel imitación de la idea divina - sustancias separadas -, pero participa de ésta como su fundamento y origen. De manera que la idea divina y la representación son formas: la primera es la forma última de referencia de la representación humana, y la segunda es la forma que establece de hecho la relación entre la cosa conocida y el cognoscente. Podemos concluir, pues, que la forma es la condición de posibilidad relacional del conocimiento de lo otro diverso de sí.

3.32 DEDUCCION SISTEMATICA DESDE LA CONDICION DE POSIBILIDAD RELACIONAL

En la búsqueda de la condición de posibilidad relacional del conocer nos ha guiado la necesidad de encontrar el elemento de enlace que permitiera consumir la identificación del cognoscente y lo conocido. Este papel lo desempeña la forma, mediante una representación de la cosa que se hace presente al sujeto. Es una función estática, por la que la forma sustituye a la cosa en el acto identificativo con el cognoscente. Nuestro encuentro inicial y pri

mario con la forma ha sido, pues, en su condición de "doble", es decir, en virtud de fundamentar la "duplicación" de la forma, que permite la existencia del esse naturale y del esse intentionale. En un momento subsiguiente se nos aparecerá que la forma funda la actividad del cognoscente en la medida que es el principio de toda operación. Pues bien, basado en estos aspectos, estático y dinámico, de la forma surgen dos consideraciones que son las que abordamos a continuación, siguiendo para ello el mismo tratamiento deductivo de los capítulos anteriores. El aspecto estático nos sitúa ante la forma como representación, cuyo desarrollo nos lleva hasta la intencionalidad del conocer. El aspecto dinámico nos coloca ante la forma como principio activo, y su desarrollo nos lleva hasta la espontaneidad del cognoscente. Como puede observarse, dos cualidades esenciales del conocer.

3.321 LA INTENCIONALIDAD

Antes de nada creo que es preciso distinguir entre el ser intencional de la representación y su intencionalidad. Cuando en la deducción de la forma como condición de posibilidad relacional del conocer nos hemos referido a su ser intencional en el cognoscente, como distinto de su ser natural en la cosa, estábamos apuntando a que posee allí un modo de existencia especial, un modo de ser distinto del físico. Esta existencia intencional de la re-

presentación nos muestra un mundo completo, distinto al mundo natural por su modo de ser, el cual permite que "in una re totius universi perfectio existat" (82), siendo esta res, como es sabido, el ser cognoscente, y, por tanto, en él "describatur totus ordo universi" (83). Sucede por ello que, así como el universo en su ser natural es uno, en su ser intencional se multiplica indefinidamente según el número incontable de seres cognoscentes. Unidad natural y multiplicidad intencional quasi infinita. Lo mismo que en la totalidad del universo acaece en cada una de las formas naturales que lo componen (84), multiplicándose indefinidamente en el ser intencional de los cognoscentes. Una forma natural a la que corresponde una multiplicidad intencional de formas representativas. La forma se nos ha aparecido como la garantía del enlace entre la cosa y el cognoscente, porque es semejanza representativa de aquélla. Pero esta infinidad de universos y formas intencionales fuerza a plantearse el problema de la objetividad. ¿Cómo garantizar la identidad de esos mundos intencionales con el universo natural, y la de las formas intencionales con su forma natural?. ¿No vemos en la experiencia que cada hombre es un mundo, con su propia cosmovisión diferente de la de los otros?. Y en relación a un objeto sensible o intelectual, ¿no es continua la comprobación empírica de las diferencias de visiones concretas?. ¿Cómo se compagina, en fin, la diversidad del mundo de la opinión con la unicidad de referencia del universo y la forma?.

Una excursión por el conocimiento divino y angélico sirve nuevamente como recurso metodológico dialéctico para aclarar el

problema en nuestro conocimiento. Ya dijimos que en Dios el esse naturale y el esse intelligibile se identifican por la identidad de esse e intelligere (85), por lo que la duplicación de mundos y formas carece de sentido. En el Ángel nos encontramos, en cambio, con la presencia de las representaciones de todas las cosas creadas puestas innatamente en él por Dios, desde el mismo momento de su puesta en su ser natural (86). En cada sustancia separada se da, por tanto, la duplicación del universo, y en consecuencia, considerando el mundo angélico en su totalidad, habrá tantos universos intencionales como individuos, y acaecerá lo mismo con las formas. Sin embargo, como el origen de la forma natural y de la forma intencional es la idea divina, de la que, según vimos (87), proceden simultáneamente a partir del acto creador de Dios, el problema de la relación de los universos y formas intencionales con sus correspondientes naturales, queda resuelto sobre una base metafísica, pues las formas intencionales, immanentes a cada sustancia separada, son todas idénticas entre sí e idénticas a la forma natural, de la que son instancias paralelas en la emanación o procedencia común de la idea ejemplar divina. Tampoco en el Ángel, como en Dios, cabe el error, y, por tanto, la objetividad del conocimiento es absoluta.

La condición del conocimiento humano es muy diversa porque "scientia nostra causata est a rebus, inquantum, scilicet, eam a rebus accipimus" (88), y, por tanto, en relación al conocimiento angélico, "intellectus noster comparatur tabulae in qua nihil est scriptum; intellectus autem angeli tabulae depictae, vel speculo,

in quo rerum rationes resplendent" (89). En el entendimiento angélico ya está "pintado" todo el universo, pero en el humano, en el que nada hay escrito, porque está en potentia tantum, el cuadro del universo debe "pintarse" en el tiempo y por la mediación corporal doble del propio cuerpo, con sus facultades, y de las cosas exteriores. Este proceso temporal y corporal, distinto en cada individuo, va promoviendo las múltiples formas intencionales, que poseen un probable coeficiente de semejanza con la cosa y con las otras formas intencionales individuales. ¿Cómo se enfrenta Tomás de Aquino ante este problema céntrico de la crítica del conocimiento?. ¿Cómo salvar nuestro conocer del subjetivismo y del relativismo?. Creo que en la respuesta han de entrar dos elementos: la intencionalidad y la causalidad de la cosa. Dejaremos el segundo para el próximo capítulo, enfrentándonos ahora al primero. Con ello enlazamos con el comienzo del párrafo en el que indicábamos la conveniencia de distinguir ser intencional e intencionalidad.

Ser intencional es ese modo de ser especial que la cosa adquiere en el cognoscente mediante el cual puede consumarse la unión - intencional - del sujeto cognoscente y la cosa conocida. Es una existencia, como dice MARITAIN, que "lleva al pensamiento la forma presentativa de la cosa y conduce el espíritu a la cosa - y es también la existencia misma según la cual el espíritu es la cosa" (90). Sólo a partir de esta concepción del ser intencional podremos llegar a alcanzar la debida comprensión de la intencionalidad tomista, pues la moderna acepción del término, sobre todo la de la fenomenología husserliana, puede inducir a graves equívocos en la correcta interpretación del pensamiento de nuestro autor (91).

La "conciencia de algo" (92), concebida como "una transparencia di rigida de visualizar objetos en su propio interior" (93), nos sitúa fuera de las coordenadas del pensamiento tomista si no se apoya en la previa propiedad del pensamiento "merced a la cual el ser por sí puesto 'fuera de ella', es decir, plenamente independiente del acto de ella, llega a existir en ella, puesto para ella e inte grado al acto de ella; después de lo cual ella y él existen en lo sucesivo en ella con una sola e idéntica existencia suprasubjetiva" (94). El punto de partida es, como venimos mostrando a lo largo de todo este trabajo, la identificación del cognoscente y la cosa conocida, por la cual aquél conoce lo otro diverso de sí mediante una forma intencional representativa. Si prescindimos de es to afirma MARITAIN que "se materializa inevitablemente la pura transparencia de la intencionalidad, considerando a ésta como 'constituyente' respecto al objeto por sus 'reglas de estructura', exigiéndole constituir al otro y conferirle su sentido propio 'partiendo de mi ser propio' (mientras que por el contrario ella lleva en mí al otro 'partiendo' de su alteridad misma, y me hace ser el otro)" (95). La exigencia realista del conocer lleva a eludir todo posible idealismo, y por ello la tendencia a "apuntar hacia" lo otro se basa en que lo otro está presente de modo inmanente con un ser intencional en el cognoscente al que se identifica.

La perspectiva correcta en la que hay que situarse es, por tanto, que el conocer consiste en la identificación entre el cognoscente y lo conocido. En el conocer finito de algo otro diverso de sí, la identificación se realiza mediante una forma que

representa la cosa. Pero este nuevo e intermedio elemento intencional tiene como función primordial situar a la cosa en la inmanencia. Por tanto, será erróneo afirmar que la identificación consista en la unión entre el sujeto y la representación, como que lo sea la idéntica conformidad entre la representación y la cosa. La identificación del conocer es la del sujeto y la cosa conocida, y en el supuesto de que también existan, o deban existir, esas otras dos uniones, vendrán como condiciones de posibilidad de la identificación primordial (96). El sentido de la forma representativa será, por tanto, posibilitar esta identificación, de donde se deduce que, dado que lo que - id quod - se conoce es la cosa, la representación será el medio por el cual - id quo - la conoce. La intencionalidad de la representación se nos presenta como una consecuencia lógica y necesaria de la identidad entre sujeto y objeto.

Numerosos son los textos en los que Santo Tomás repite esta doctrina, pero citemos ante todo uno en el que se da explícitamente la misma secuencia lógica que hemos seguido en nuestro razonamiento. "Intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus; sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo eius" (97). Con ello responde a los que defienden que lo conocido es la representación porque en el acto de la identificación sólo a ella puede unirse el entendimiento, porque sólo ella es inmanente (98). Es cons-

ciente el Aquinate de la gravedad de esta teoría que sitúa al hombre en el subjetivismo y relativismo, y que identifica con el "error antiquorum dicentium quod 'omne quod videtur est verum'", el cual conduciría a que "contradictoriae essent simul verae", y "omnis opinio aequaliter erit vera" (99). Siguiendo a ARISTOTELES, atribuye a PROTAGORAS, HERACLITO y a "aliis" ese "error antiquorum" que conduce a sostener la verdad de toda apariencia (100). Y efectivamente, si el objeto del conocimiento fuera la representación, todo juicio versaría sobre ésta, "et ita omne iudicium erit verum" (101) aunque sus conclusiones fueran contrarias, dando lugar al imperio de la contradicción. Como afirma MARECHAL, esto supondría la contradicción "en la radical incoherencia lógica que afectaría a nuestros juicios" (102).

La respuesta a la objeción es clara: en efecto, lo inmanente es la forma representativa, pero ésta se encuentra en el cognoscente en tanto que representa a la cosa, que no puede estar en su ser natural, sino sólo en un ser intencional que adopta con la forma intencional. Por eso dice en el corpus del artículo que "sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo", y, más adelante, que "anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam", por lo cual "species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus" (103). El carácter representativo es, en consecuencia, esencial para que la forma intencional nos remita a la cosa, porque "inquantum repraesentat eam, sic est principium ducens in cognitionem eius" (104). Vemos desde otro ángulo cómo la semejanza por con

formidad en la naturaleza es ajena al conocer, porque el valor de la semejanza cognoscitiva viene dado, no por sí misma, sino por su referencia a algo ajeno a ella misma, por la cual conduce, o apunta hacia, la cosa. "Hoc modo aliquid cognoscitur, secundum quod est in cognoscente repraesentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens" (105).

El sentido de la intencionalidad tomista remite necesariamente al modo de la representación como a su fundamento, puesto que si la forma intencional existente en la conciencia apunta a la cosa, de manera que sea ésta lo que se conoce, es debido a que, desde el punto de vista del contenido, la forma se agota en su representatividad. Sin embargo, la forma intencional no se agota, absolutamente considerada, en su representatividad, pues no es puro fenómeno o apariencia, sino que es, según vimos, una realidad, especial, con un modo de existir intencional, que se hace inmanente al cognoscente y a él se identifica, con una identificación que, aunque no sea física, no por ello es irreal ni aparente, sino que es intencional. Decimos esto para indicar que la forma intencional tiene un ser, es decir, que su vertiente representativa radica en una entidad, la cual, según veremos, tiene su correlativa función en el conocer. Recordando el símil habitual es como un espejo, que tiene un ser propio, pero que permite ver lo reflejado en él sin reparar en su propio ser. La condición de ver algo otro en él se agota en su cualidad refleja, pero no se agota en ella su propio ser. El ser de la forma intencional es su ser espiritual, su ser intencional; su representatividad da lugar a la intencionalidad.

Tomás de Aquino lo expresa del modo siguiente: "Ad speciem quae est medium cognoscendi requiruntur duo: scilicet repraesentatio rei cognitae, quae competit ei secundum propinquitatem ad cognoscibile; et esse spirituale, vel immateriale, quod ei competit secundum quod habet esse in cognoscente" (106). La species, en tanto que medio para conocer, debe representar a la cosa conocida. El ser "medio para" es la intencionalidad. La condición de posibilidad de su intencionalidad es que represente a la cosa.

3.322 OBJETIVIDAD Y VERDAD

Llegados a este punto creo que estamos en condiciones de atisbar la relación ser intencional-intencionalidad con la de verdad-objetividad. La intencionalidad de la representación lleva a la cosa conocida, de manera que la representación, en la medida que su contenido se agota en su representatividad, tiene vocación de objetividad. Por la intencionalidad se llega al objeto, pero ello es debido a que el objeto está en el cognoscente gracias a la representación, que es "forma rei alterius" (107). Por la representación se hace presente la forma de otra cosa, pero que es de otro en tanto que otro, como veremos al tratar de la alteridad. La tensión hacia lo otro, que caracteriza a la intencionalidad, está implicita en la alteridad, que se refiere por definición al objeto. Sea cual sea el contenido de la representación, e incluso con inde

pendencia de la fidelidad a la cosa representada, lleva al objeto. Este es el sentido de la objetividad al que nos referimos. Pero si atendemos a la conformidad de dicha representación con la cosa nos referiremos a otro aspecto, que es el de la fidelidad o adecuación de la forma intencional, y, en consecuencia, a la veracidad. Si to da representación, en cuanto tal, nos lleva al objeto, habrá que ver, además, si nos garantiza la fidelidad al mismo. La conversión de la representación en objeto del conocimiento conducía, según el Aquinate, al subjetivismo, y, por tanto, para velar por la objetividad es preciso proclamar la intencionalidad. Pero la distancia entre la representación y la cosa representada abre la puerta hacia el error. Es el problema de la veracidad de la representación, que sienta las bases de la verdad antepredicativa.

En la representación se encuentra la clave de la verdad de la simple aprehensión y de la sensación, como vemos meridiana-mente en las siguientes palabras: "cum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet. Unum est ut species intelligibilis perfecte rei intellectae conformetur. Aliud est ut perfecte intellectui coniungatur" (108). Analizando atentamente el pasaje anterior, se confirma lo dicho más arriba. Por de pronto se parte de la condición de medio para conocer la cosa que tiene la representación, es decir, de su intencionalidad. Sobre ello, como supues-to previo, se establecen las condiciones necesarias para alcanzar la perfección del conocer. Quiero subrayar que la perfección del acto de conocer no depende de la intencionalidad, o, como decíamos

más arriba, de la vocación de objetividad de la representación, que se da por supuesta. Las condiciones son otras. La primera, que la representación se adecúe perfectamente a la cosa. La segunda, que se una perfectamente al cognoscente. Las dos condiciones se refieren, pues, a la representación, en su relación representativa con la cosa, por una parte, y en su identificación al sujeto, por la otra. De esta última ya sabemos que es lo propio de todo conocer, y que la función de la representación es habilitar en el sujeto la forma de otra cosa. Con esto se garantiza que haya conocimiento, pero no que sea perfecto. Para ello es preciso, además, que la cosa esté en el sujeto con la máxima fidelidad, lo cual sucede si la representación se adecúa perfectamente a la cosa. Naturalmente que estas dos condiciones se dan perfectamente en el autoconocimiento de Dios, modelo ideal de todo conocimiento, pues la species es idéntica a su objeto, la esencia divina, y al entendimiento (109). En nuestro conocimiento, como propio de un ser en potencia, la representación difiere realmente del cognoscente y de la cosa representada, y el problema es, por tanto, determinar el modo de su referencia intencional.

Para no caer en escepticismo total es preciso establecer una relación de conformidad entre la representación y la cosa, que viene exigida, además, por la concepción del conocimiento como identificación del cognoscente y lo conocido. Esta es la razón por la que Tomás de Aquino defenderá que tanto la sensibilidad como el en tendimiento no yerran jamás cuando conocen sus respectivos objetos propios, porque "nulla virtus cognoscitiva circa proprium obiectum

decipitur, sed solum circa extraneum" (110). La explicación, de fn dole claramente metafísica, nos remite a la receptividad como fundamento a priori de los objetos formales (111). El argumento establece un paralelismo entre el ser de las cosas y del conocer: así como las cosas tienen su ser propio por su forma, la facultad cognoscitiva realiza el acto de conocer "per similitudinem rei cognitae". Pero "res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam", y, por lo mismo, "virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cuius similitudine informatur" (112). La similitudo por la que se informa la facultad es su objeto formal, y por tanto no cabe el error en relación a él. "Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sen sibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa quod quid est intellectus non decipitur: sicut neque sensus circa sensibilia propria" (113). Pero la razón última viene dada por el apriorismo de los objetos formales en relación a sus potencias, porque, como dice en otro lugar, "ad proprium obiectum unaquaeque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa" (114). De tal manera que la potencia así ordenada obra siempre del mismo modo, no pudiendo errar en relación con su objeto (115). La cuestión es que la representación por la que el objeto formal es presentado al cognoscente es fiel adecuación del mismo, porque sólo así cabe la infalibilidad. La importancia de esta teoría es obvia, porque introduce un punto de apoyo en el que basar la verdad del conocer. Y también la posibilidad del error, porque éste sobreviene a las facultades cuando conocen otros objetos distintos a su ob jeto propio, o en la composición y división (116).

No corresponde en este punto tratar el problema de la verdad, sino comprender el sentido de la representación en función a la correcta aprehensión de lo real, o, para expresarlo en los términos utilizados en este trabajo, en función a la unión del cognoscente y la cosa conocida, en lo que encuentra su fundamento la verdad del conocimiento. Vemos de este modo que las facultades son infalibles al conocer su objeto formal propio, cosa que no ofrece dificultad alguna en el conocimiento de las sustancias superiores, pues sus formas inteligibles representan las quidditates de las cosas. En el conocimiento humano es infalible el sentido cuando conoce su sensible propio, y el entendimiento la quiddidad. Lo que quiere decir, que el intelecto es infalible en un estado, diríamos, de puridad, "si puras rerum quidditates apprehendat, sed omnis deceptio intellectus accidere videtur ex hoc quod apprehendit formas rerum permixtas phantasmatis, ut in nobis accidit" (117). Resulta, pues, que la imagen sensible es infalible cuando se refiere a los sensibles propios de los sentidos externos. Y que la representación intelectual es infalible cuando se refiere a las quiddidades de las cosas. Pero, como éstas acceden al entendimiento a través de la mediación corporal, según una presentación de los sentidos internos, que no son infalibles, se plantea el difícilísimo problema de cómo explicar que el contenido de la representación intelectual se adecúa perfectamente a la cosa. Tomás de Aquino dice que si esa representación es de una quiddidad simple no cabe el error, como tampoco cabe el error en la inteligencia de los primeros principios, y, por tanto, que el error proviene de la implícita composición que está a la base de toda definición de una esen-

cia compuesta. La causa del error se traslada al juicio, más o menos explícito. Pero creo que el problema es más hondo, pues la vía de solución tiene que pasar por la aceptación de que el entendimiento es infalible al conocer las quiddidades, aunque éstas se presenten al mismo tras un proceso de mediación corporal, que presumiblemente pueda haber alterado sus respectivas representaciones. La perfecta conformidad de la representación intelectual a la esencia de la cosa es - podríamos decir - condición de posibilidad para un conocimiento intelectual verdadero. La inmediatez del conocimiento sensible puede hacer menos cuestionable su infalibilidad, pero la mediación corporal del conocimiento intelectual introduce serias perplejidades. De todos modos, repito, es condición de posibilidad de la verdad del conocer, si éste se concibe según el modelo de la identificación sujeto y objeto.

3.323 LA ASIMILACION VIRTUAL

Una reflexión sobre las formas representativas que intervienen en el conocimiento intelectual servirá para dar luz al asunto. Sabido es que en el esquema cognoscitivo tomista nos enfrentamos con dos species intelectuales. La llamada species intelligibilis o species impressa es la forma intencional que el entendimiento agente, iluminando o destacando los datos proporcionados por la sensibilidad, presenta al entendimiento posible (113). Pero en és-

te, sólo está en acto de conocer el concepto, verbum o species expressa, y no la anterior. Lo que compete en este punto observar no es el proceso o la justificación del mismo (119), sino la intencionalidad de ambas formas intencionales. Resulta que la species intelligibilis representa la quiddidad de la cosa, pero carece de intencionalidad en sentido estricto, porque, al no estar en acto de conocer, tampoco está presente al entendimiento en el acto de intelligir, y, por tanto, como llega actualmente el intelecto a la cosa es mediante el verbum y no a través de aquélla. Sin embargo, el verbum es "expresión" del contenido de la species intelligibilis, de manera que todo su contenido se haya prefigurado en ésta. Luego, la representatividad de la species intelligibilis es la fuente y fundamento exclusivo del verbum. Quiérese decir que el valor de adecuación de la representación intelectual a la cosa hay que buscarlo en la species intelligibilis, dado que el concepto no es más que su explicitación. Por el contrario, es el verbum el que proporciona la conciencia de algo, a cuyo través tomamos conciencia de la cosa representada, es decir, por él se adquiere la conciencia de la intencionalidad.

En coherencia con lo anterior resultará que la conformidad de la representación con la esencia de la cosa, a la que considerábamos condición de posibilidad de la verdad del conocer, se deberá manifestar en la species intelligibilis. Recordando las dos condiciones exigidas para la perfección del conocimiento, vemos que dependen básicamente de esta representación inteligible, y que en el concepto se manifiestan en el acto de entender. La infalibi-

lidad del entendimiento se dará, pues, por la perfecta adecuación de la species intelligibilis a la quiddidad o esencia de la cosa, de modo que ésta será la auténtica condición de posibilidad indicada anteriormente. El siguiente pasaje de la octava Cuestión Quodlibetal confirma dicha conformidad: "Unde species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei, et est quodammodo ipsa quidditas et natura rei secundum esse intelligibile, non secundum esse naturale prout est in rebus" (120). Reparemos que dice que la species intelligibilis es la misma quidditas de la cosa en su ser intencional, lo que significa defender la identidad de la representación inteligible y la esencia de la cosa.

Al problema de la íntegra transmisión del contenido proporcionado por las imágenes a la forma inteligible, se le añade ahora el de pasar el contenido de ésta al concepto. El paso, en su cualidad de proceso, lo trataremos más adelante. Ahora nos interesa mostrar la correlación de sus contenidos. La forma inteligible es la quidditas, que, al ser potencial -repárese en la denominación de inteligible y no inteligida -, debe transmitir a la representación actualizada su propio contenido, de manera que en aquélla se da implícitamente todo lo que la intelección en uno o sucesivos conceptos explicitará. Para JUAN DE SANTO TOMÁS, es como un semen que accede al entendimiento y que se desarrollará plenamente en el acto de conocimiento, o en múltiples actos. "Et sic magis formatur repraesentatio per speciem expressam magisque ponitur in actu: secundo et determinatur in esse cognito, quam erat in specie impressa, et quoad hoc species impressa se habet ut semen obiecti et vir

tualis representatio magis determinanda et exprimenda in conceptu" (121). No es ella la que se conoce, ni en la que se conoce el objeto, pero mediante ella se permite su conocimiento. Por esto, se ha dicho frecuentemente que la species es semejanza "virtual" del objeto.

La idea del semen la recoge también MARITAIN. Al recibir la forma inteligible "la inteligencia está entonces en acto inicial o primero; ha devenido, precisamente, en cuanto principio de acción, intencionalmente el objeto, que por su species está escondido en el fondo de ella como germen fecundante y coprincipio del conocer (en cuanto la inteligencia, principio suficiente de su propia acción, es ya ese objeto). Y así, actuada por esta species impressa y produciendo entonces en sí, como un fruto de vida, un verbo mental o concepto, una species expressa de orden inteligible, una "forma presentativa elaborada" o "proferida", en la cual ella eleva el objeto al supremo grado de actualidad y de formación inteligible, es como deviene ella misma en acto último este objeto " (122).

La experiencia que poseemos de no conocer perfecta e inmediatamente las esencias de las cosas, unida a la teoría de que la forma inteligible es la esencia intencional de la cosa, fuerza a buscar una explicación de esta pérdida de riqueza en el contenido. La esencia de las cosas se va conociendo mediante diversos conceptos que van expresando aspectos de la misma, y raras veces es expresada en un solo verbum, a no ser que sea una esencia simple.

El concepto expresado en el acto intelectual no explicita todo lo que se halla en la forma inteligible. Por esta misma razón cabe la posibilidad de explicitar otras notas mediante posteriores concepciones. Luego, habremos de concluir que una sola forma inteligible permite múltiples intelecciones de contenido diverso, y no sólo una. Así resulta, por ejemplo, que se obtiene la species intelligibilis de hombre; en ella están implícitamente contenidas sus notas. Ahora bien, partiendo de ella se puede conocer distintamente el género animal, la diferencia específica racional, etc.; y todo ello mediante intelecciones diversas, ya que los conceptos son también distintos.

La identidad entre la forma intencional y la quiddidad de la cosa produce un paralelismo entre ambas, de manera que así como en el ser finito existen diversas estructuras metafísicas, en aquella entidad que lo representa se encuentran reflejadas las mismas. Gaston RABEAU las llama "fisuras" de la species impressa. Son las "fisuras" de la esencia y la existencia, del género y la diferencia específica, del todo y las partes, de la sustancia y los accidentes. Pero estas fisuras no están actualizadas; únicamente están como insinuadas, como líneas de posibles direcciones. La actualización se efectuará en la intelección, multiplicando las species expresas, que corresponderán a las diversas explicitaciones. Por esto, considerar el género o la diferencia no es una operación reflexiva, "es el hecho del verbum, no de la species. Pero el verbum no crea: precisa, acusa quizá mejor los rasgos de la species, no los transforma. Es preciso, pues, que en la species que me notifica

la forma inteligible de Sócrates, se encuentren insinuadas las líneas según las cuales será determinada la distinción del hombre, del viviente, del cuerpo" (123). Claramente aparece la razón por la que se afirma que la semejanza de la species no sea formal, sino virtual.

Pero aunque se trate de semejanza virtual, precisamente por ser semejanza, es el elemento garantizador de la verdad del conocimiento. El contenido que recibe el sujeto es intencionalmente el mismo de la cosa, y la causa es que la forma inteligible la representa. Sólo así puede identificarse el cognoscente a lo conocido, pero con una identificación no actual, por lo que podríamos denominarla identificación virtual, aunque con expresión más precisa, llamaremos asimilación virtual porque es la identidad a algo otro mediante una semejanza virtual, que no representa a la cosa en cuanto conocida, sino en tanto que cognoscible, y por consiguiente la identidad a que da lugar es la del entendimiento con lo inteligible, mas no con lo entendido. La identificación del cognoscente a algo otro diverso de sí necesita, según vimos, una similitudo, por lo que queda especificada como asimilación, es decir, como un asemejarse o un identificarse representativamente a lo otro. La primera de estas representaciones a nivel intelectual es la species intelligibilis, pero la unión que origina no es cognoscitiva sino preparatoria, en tanto que contiene toda la virtualidad que el concepto explayará, y es, por esto, por lo que llamamos asimilación virtual a esta unión. Del mismo modo que, respecto a la intencionalidad, podrá, paralelamente, denominarse intencionalidad virtual.

3.324 LA ASIMILACION FORMAL

La forma inteligible no representa la cosa más que virtualmente, de manera que lo representado por ^{ella} es lo inteligible, y de ningún modo lo ya conocido en acto. Por ella la cosa conocida no está actual y objetivamente presente en el cognoscente como conocida. Es la otra forma intencional intelectual, el verbum, quien cumple esta función. Por el concepto la cosa está objetivamente presente, con lo que queremos significar que mediante él se conoce actualmente la cosa. Nos referimos nuevamente a la intencionalidad. Si comparamos con la species intelligibilis veremos, primero, que el verbum posee actual o formalmente la intencionalidad que en aquélla es sólo virtual, y, en segundo lugar, que todo su contenido representativo depende en absoluto de la misma a través de diversas explicitaciones. En el párrafo anterior insistimos en este segundo punto, por lo que creo suficientemente demostrado cómo la fidelidad de la intelección tiene su fundamento y su condición de posibilidad en la perfecta adecuación de la forma inteligible y la cosa. Compete, ahora, por consiguiente, mostrar la intencionalidad del concepto.

La noción de verbum interior fué tomada por Tomás de Aquino de la teología trinitaria de SAN AGUSTIN, como muestra claramente LONERGAN (124), a cuya exposición remitimos para una comprensión general del tema. Pueden valernos sus palabras para delimitar uno de los elementos básicos de la noción general de verbum: "constituye

el objeto del pensamiento. Lo que es abstracto, lo que es verdadero o falso, no es como tal una cosa real o una pura copia de una cosa real. Es un producto del espíritu, no sólo un producto sino un producto conocido; en tanto que conocido es un objeto" (125). A diferencia del sentido, el entendimiento tiene que proferir un término propio para conocer, porque "eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem", y porque "intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit" (126). El entendimiento, una vez unido a la cosa por la species intelligibilis, forma en sí mismo, al entender, una intentio rei intellectae, que es la idea, el concepto o verbum (127). Por tanto la species es el principio, y el verbum el término, de la intelección, "licet utrumque sit rei intellectae similitudo" (128). El verbum no es sólo el término de la operación intelectual, sino también aquello que conoce el intelecto, como aparece claramente expuesto en las siguientes palabras: "verbum intellectus nostri ... est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus" (129). Aclaremos, además, que esta concepción del entendimiento, o verbum, no se refiere sólo al concepto propiamente dicho expresado en la primera operación del entendimiento, sino también al juicio (130).

No hay inconveniente alguno en afirmar que aquello que efectivamente se conoce sea el verbum. De aquí que se le haya llamado también intentio intellecta y species intellecta. A diferencia de la species intelligibilis, que únicamente es principio de

la intelección, el verbo es su término y trae a la potencia al objeto para conocerlo. "Intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Haec ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus. Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta" (131). Así como la species impressa es la semejanza del objeto por medio de la cual el intelecto pasa de la potencia al acto, el verbum "est primo et per se intellectum".

Ahora bien, no quiere esto decir que lo conocido sea el verbo y no la cosa, puesto que aquél es "quod intellectus in seipso concipit de re intellecta", y es en virtud del conocimiento de la cosa por lo que es concebido. Si bien es lo primero y por sí mismo entendido, no lo es en cuanto término mental ~~entitativo~~, sino en tanto que representa al objeto. Porque "conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat" (132). El verbo únicamente tiene sentido referido a la cosa representada, de manera que es concebido para conocer a ésta, y no para ser él mismo conocido.

Si hemos visto que el verbo concebido o concepto formal es "per se intellectum", es en el sentido de que en él se conoce simultáneamente a la cosa, como nos indica con precisión JUAN DE

SANTO TOMAS: "conceptus est cognitum ut 'quod' non tanquam res cognita extrinseca, sed tanquam id, in quo continentur res cognita intra intellectum. Et sic eadem cognitione per se attingitur conceptus et res concepta, non ex cognitione ejus devenitur in cognitionem rei conceptae" (133). En el mismo acto de conocimiento se conoce al concepto y a lo que en él se representa. Más aún, si se dice que el concepto es conocido, debe entenderse que lo es en tanto que en él se contiene la cosa conocida y sólo en tanto que ello. Por esto, puede afirmarse sin temor que es lo primero conocido, porque es la misma cosa intencionalmente. La intelección no se queda cognoscitivamente en su producto, sino que conoce mediante él a la cosa. El sujeto trasciende de sí mismo en el conocimiento captando la realidad exterior.

Resulta, por tanto, que el verbum, que es "primo et per se intellectum", no lo es en sí mismo - salvo en el conocer reflejo - , sino en tanto que es intencionalmente la cosa. La razón hay que encontrarla en su semejanza con la cosa, a través de la explicitación de la species intelligibilis anteriormente analizada. Por ello "ex hoc quod intentio intellecta est similis alicuius rei, sequitur quod intellectus formando huius modi intentionem, rem illam intelligat" (134). La semejanza con la cosa le viene por su origen y por su relación mediata con ella, al ser explicitación de la forma inteligible, como vemos en este lúcido texto: "Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellektu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae" (135).

En el verbum se conoce la cosa sin necesidad de ser conocido previamente. JUAN DE SANTO TOMAS ^{le} llama signum formale, que es aquel signo por el que se conoce lo significado en el mismo acto en el que él mismo se conoce, pues no necesita ser conocido con anterioridad, como acontece por el contrario en todos los demás signos. Haciendo una comparación con la visión de un objeto a través de un espejo, observaremos que en ésta se conoce la cosa en el mismo acto visivo sin que sea preciso conocer previamente la superficie del espejo. La imagen puede considerarse en tanto que imagen y, en este caso, "idem est motus in imaginem et in id cujus est imago" (136). Luego, en el mismo acto por el que se concibe el verbo, convirtiéndose en término de la intelección, se conoce la cosa que representa. La intentio intellecta es lo primero conocido en tanto que sitúa al objeto en el intelecto, y en tanto que es la misma cosa, identificada intencionalmente con ella, la que se conoce. Es lo mismo que MARIETAN dice con otras palabras: "el concepto (en su función intencional) y el objeto no se pueden distinguir sino en esto: que uno causa el conocer y el otro es conocido, que uno es signo y el otro significado, que uno existe en el espíritu solamente y el otro a la vez en el espíritu y en la cosa" (137).

Una breve recapitulación de lo expuesto nos permitirá dar un nuevo paso en nuestro avance. La species intelligibilis, en virtud de su adecuación a la quiddidad de la cosa, proporciona el punto de partida para que su virtualidad sea explicitada, lo que realiza el entendimiento mediante la expresión del verbum. Por la primera forma intencional el cognoscente se identifica vir-

tualmente a la cosa, pero por la segunda se cumple en acto dicha identificación, porque por ella el cognoscente conoce ya efectivamente el objeto. Así como a la primera identificación la llamábamos asimilación virtual, porque se realizaba mediante una semejanza virtual, a esta segunda podríamos denominarla asimilación actual o formal, porque en ella la forma intencional está en acto, y por ella se da formalmente el conocimiento. Por ella se logra la unión perfecta del conocer, lo que JUAN DE SANTO TOMAS expresa afirmando que "quando obiectum terminat in tali specie expressa ... fit unum cum ipsa potentia perfecte et in acto ultimo" (138).

3.325 LA ASIMILACION ESENCIAL O QUIDITATIVA

Recuérdese que el verbum se refiere a las dos operaciones del entendimiento, es decir, a la captación de las quiddidades y al acto de componer y dividir (139), aunque en nuestro lenguaje sólo a la primera le apliquemos el término de concepto o idea. Sin embargo, ambas son verbum o conceptio intellectus. El entendimiento puede conocer la quiddidad gracias a la incoación previa de la misma en la species intelligibilis, porque el verbum es su explicación. Insisto en este punto porque confirma la tesis apuntada más arriba (140) de que la intencionalidad de la forma, y en este caso del verbum, encuentra su origen y fundamento en su condición representativa, en este caso de la species intelligibilis. En ésta, por

tanto, se da la condición de posibilidad del conocimiento verdadero, pues si el verbum hace conocer la quiddidad de las cosas o permite al entendimiento componer y dividir, es gracias a la incoación de la esencia en la forma inteligible.

La denominación de asimilación formal puede especificarse según que el entendimiento realice la primera o la segunda de sus operaciones. En la primera considera las quiddidades o esencias de las cosas, pero en el juicio considera el esse, el actus essendi: "prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius" (141). La primera es, por tanto, una asimilación de la quiddidad o esencia, y, en consecuencia, una asimilación quidditativa o esencial. La segunda es asimilación al esse, por lo que con todo rigor puede denominarse asimilación existencial o entitativa, en tanto que "nomen entis ab esse imponitur" (142).

3.326 LA ASIMILACION EXISTENCIAL O ENTITATIVA

La asimilación esencial es el prototipo habitual, junto a la asimilación sensorial, de lo que comúnmente se considera asimilación, porque se ha tenido la costumbre de analizarla y considerarla según el modelo de la operación cognoscitiva aprehensora. Pero esto es una clara limitación de su concepto, porque cuando Tomás de Aquino afirma que "omnis cognitio est per assimilationem"

(143), se refiere, según vimos (144), a todo conocimiento de algo otro. Todo conocimiento humano, en consecuencia, se hace por asimilación del cognoscente a lo conocido, procediendo el término "asimilación" del hecho de que la identificación al objeto se hace por una forma representativa o semejanza. Luego, el acto del juicio es también asimilación, no sólo porque es un acto de conocer, y todo conocimiento es asimilación, sino además porque se hace mediante una forma representativa, que es el verbum.

La asimilación entitativa o existencial es, además, la asimilación perfecta, porque por ella se cumple del modo más acabado posible la identidad del cognoscente y la cosa conocida, es decir, la vocación de captación de lo real existente, que es la raíz de toda la metafísica tomista, según puede observarse en su ontología del esse (145). En la famosa deducción de los trascendentales del De Veritate distingue nuestro autor la res del ens "quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam eius" (146). Recordemos, además, que el "esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectio num" (147), o, como dice en otros lugares, "esse est actualitas omnium rerum" (148) y "esse est actualitas omnis formae vel naturae" (149). Si el esse es la actualidad de todos los actos, de todas las cosas y formas, si es la perfección de todas las perfecciones, parece evidente que el conocimiento más perfecto será el que conozca el esse.

Como es sabido, además, la razón formal de verdad se da

en el juicio, porque en él la verdad se da como conocida, y no "ut in quadam re vera" (150), como acontece en el sentido y en la intellección de las esencias. Como la "perfectio intellectus est verum ut cognitum" (151), que se alcanza en el juicio, ésta es la operación perfecta del conocer. Pero hay una razón más profunda, de índole ontológica y no sólo gnoseológica, y es que, como afirma en el Comentario a las Sentencias, "veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur" (152). La verdad se funda en el esse, porque es lo que hace a una cosa ser ente. El juicio, que es la operación del entendimiento "accipientis esse rei sicut est", es la operación perfecta en la que se consuma la razón de verdad. El modo cómo el entendimiento alcanza el esse rei es "per quamdam simulationem ad ipsum", por la cual "completur relatio adaequationis" (153). Obsérvese que afirma que el esse es conocido por cierta asimilación al mismo. Se trata, por tanto, como decíamos más arriba, de una asimilación de la existencia, o asimilación existencial. Pero, además, en esta asimilación se completa la relación de adecuación del entendimiento y la cosa, en lo que consiste la verdad, y que es el conocimiento humano más perfecto.

Si la asimilación virtual, en virtud de la semejanza a la quidditas de la species intelligibilis, se nos presentaba como la condición de posibilidad del conocer verdadero, la asimilación existencial se nos aparece como la razón misma de verdad, en la que se consuma el conocimiento verdadero. La asimilación esencial, igual que la asimilación sensorial, en tanto que conocen la quidi-

dad y su sensible propio respectivamente, poseen la verdad "ut in quadam re vera", pudiéndose decir de ellas que se refieren a la verdad antepredicativa. Toda la verdad de la asimilación esencial está ya incoada en la asimilación virtual. Pero en la asimilación existencial aparece el esse como algo no incluido implícitamente en la species intelligibilis, que representa la esencia de la cosa, y no el esse. El verbum judicativo añade un elemento nuevo, que es la intuición de la sensibilidad. Luego, en él se da una cierta síntesis del contenido emanado de la forma inteligible y la intuición del acto de existir. Por ello, la asimilación existencial no es ya un conocimiento esencial, del ser posible, sino un conocer existencial del ser actual (153 bis).

No me resisto a transcribir unos cuantos pasajes de ZUBIRI sobre la verdad real, por la luz comparativa que aportan a nuestro tema. "Verdad es pura y simplemente el momento de la real presencia intelectual de la realidad" (154), o, como concreta más adelante, "verdad es el momento de la actualización de lo real en intelección sentiente en cuanto tal" (155), y, más aún, "la verdad es cualidad de la intelección en cuanto en ella está presente lo real" (156). ¿No encontramos el eco de nuestra afirmación de que la forma inteligible, por su perfecta adecuación a la esencia real, es la misma esencia real, si bien con un ser intencional?. Sigamos adelante. "La pregunta de qué sea verdad es una pregunta que concierne a la intelección en cuanto tal, y no sólo a la intelección afirmativa" (157). "La verdad real no se contrapone al error, sencillamente porque la intelección primaria de lo real no

admite la posibilidad de error. Toda aprehensión primaria de realidad es ratificante de lo aprehendido y, por tanto, es siempre constitutivamente y formalmente verdad real. No hay posibilidad ninguna de error" (158). Recuérdese en la infalibilidad de la species intelligibilis por su perfecta adecuación a la quiddidad. Parece que la verdad real coincide en medida apreciable con la verdad incoada de la forma inteligible.

Un largo pasaje sirve para establecer la correspondencia entre los modos de la verdad según ZUBIRI, y las correlaciones entre asimilación y verdad realizadas por mí. "Ante todo, trátase de una mera ratificación. Y esto es esencial. Clásicamente la filosofía ha resbalado sobre este punto y ha pensado siempre que la verdad está constituida en la referencia a una cosa real desde lo que de ella se concibe o se afirma. Precisamente por esto es por lo que pienso que la idea clásica de verdad es siempre lo que llamo verdad dual. Pero en la verdad real no salimos de la cosa real en y por sí misma; la inteligencia de esta verdad no es concipiente sino sentiente. Y en esta intelección no hay primariamente nada concebido ni afirmado, sino que hay simplemente lo real actualizado como real y por tanto ratificado en su realidad. La verdad real es ratificación, y es por esto verdad simple. Para mayor claridad, y aunque sea anticipando ideas que aparecerán en las otras dos partes del libro, diré que la verdad puede adoptar formas diversas. En primer lugar, la verdad simple, es decir, la verdad real en la que no salimos de lo real: es verdad como ratificación. En ella no solamente no salimos de lo real, sino que hay un positivo y penoso

acto de no salirnos de lo real: es la esencia misma de la ratificación. En segundo lugar, hay la verdad dual. En ella hemos salido de la cosa real hacia su concepto o hacia una afirmación, o hacia su razón. Si volvemos a la cosa real desde su concepto, es la verdad como autenticidad. Si volvemos a la cosa real desde una afirmación, es la verdad como conformidad. Si volvemos a la cosa real desde su razón, es la verdad como cumplimiento. Como veremos, esta tercera forma tampoco ha sido considerada por la filosofía clásica. Autenticidad, conformidad y cumplimiento son tres formas de verdad dual. Pero en la verdad real no hay, como en la verdad dual, dos términos primariamente ajenos entre sí; de un lado la cosa real y de otro su concepto, su afirmación y su razón. No hay sino un solo término, la cosa real en sus dos momentos internos suyos: su actualidad propia y su propia ratificación. Por esto es por lo que toda verdad dual se halla fundada en verdad real. En la verdad real, lo real está ratificando. En la verdad de autenticidad, lo real está autenticando. En la verdad de conformidad, lo real está veridictando; esto es, lo real está dictando su verdad. En la verdad de razón, lo real está verificando. Autenticar, veridictar, verificar son tres formas de modalizar dualmente la verdad real, es decir, la ratificación. Por esto, esta verdad real es, como veremos en su momento, el fundamento de la verdad dual" (159). ¿No equivale esta última afirmación a la teoría de la asimilación virtual como condición de posibilidad del conocer verdadero?. La verdad dual es lo propio de la asimilación formal. A la asimilación esencial le corresponde la verdad como autenticidad, y a la asimilación existencial la verdad como conformidad. Creo que esta analogía entre la

reciente obra de ZUBIRI y lo expuesto en este trabajo resulta bastante esclarecedora.

3.327 LA ESPONTANEIDAD

Al principio de la deducción sistemática apuntábamos a una función dinámica de la forma distinta de la puramente representativa. Hasta ahora nos hemos ocupado de ésta. Corresponde, a partir de este momento, analizar la forma como fundamento de la acción interna del conocer, que llamamos espontaneidad, valiéndonos de un término de modernas connotaciones, que, a pesar de la diferencia última de sentido, es lícito de utilizar, porque a partir de la conjunción de la forma y el cognoscente se inicia un proceso autónomo de origen y caracteres propios.

Para alcanzar una comprensión cabal del papel activo de la forma es preciso recordar lo expuesto en torno a la inmanencia del acto (160), en donde se mostraba, al hilo de un texto clave del De Veritate, que la identidad del cognoscente y lo conocido exigen, como condición de posibilidad, la inmanencia. El texto aludido es el siguiente: "Sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus qui est intelligere" (161). La consecuencia obtenida es que el entender, como es un acto inmanente,

exige la inmanencia también en sus instancias originarias, es decir, en el entendimiento y lo entendido. Y por ello lo entendido en acto es necesariamente inmanente, como lo es el propio acto de entender. Así que, en primer lugar, la cosa conocida es inmanente al cognoscente. Pero, además, como el acto de entender es un solo acto exige que sus instancias originarias se fundan en un solo principio, pues sólo la unidad del principio engendra la unidad del efecto. Luego, el entendimiento y lo entendido se funden en un solo principio, explicativo de un solo efecto. Dos ideas básicas es preciso resaltar: la primera, que el objeto conocido es inmanente al cognoscente. La segunda, que el principio que da origen al conocer es la fusión de la misma cosa conocida y el sujeto cognoscente. De la primera hemos dado cumplida fe en la explicación de la species intelligibilis, que se nos ofrece como la misma quiddidad de la cosa mediante una representación. De la función originaria del conocer de la misma forma inteligible corresponde hablar acto seguido.

El conocimiento es un modo especial de existir del cognoscente a través de la presencia intencional de la cosa. Ya insistimos en esta idea al desarrollar la teoría del esse como acto (162). Pero no es sólo este aspecto estático. Es, además, una operatio, una acción inmanente, como vimos también en su lugar oportuno (163). El esse como acto se nos presenta como la condición de posibilidad absoluta de todo conocimiento, de modo subsistente en Dios, y participadamente en el ser finito. El conocer es una acción inmanente, basada en el acto de ser, lo que significa que obtiene

de éste todo su ser y su modalidad. Por una parte, "operari sequitur esse". Pero por otra, la modalidad concreta de la acción depende de otro factor que es la forma: "omnis actio est per formam" (164). Porque, como es de sobra sabido, la forma, acto de la esencia, hace ser al ser lo que es, y la modalidad de la acción depende de la naturaleza del ser y no del ser mismo. No debemos perder de vista, sin embargo, que el análisis que nos ocupa es el de una forma especial, la forma representativa. Por tanto, la formulación metafísica del principio de que "omnis actio est per formam" ha de aplicarse a la forma representativa inmanente al cognoscente.

El Comentario al Liber de Causis ofrece una formulación clara que nos servirá de punto de partida: "unaquaque res operatur secundum modum formae suae quae est operationis principium, sicut calidum calefacit secundum modum sui caloris unde oportet quod omne cognoscens cognoscat secundum formam quae est cognitionis principium, scilicet: secundum similitudinem rei cognitae" (165). La aplicación del axioma de que la forma es el principio de la operación al campo del conocimiento lleva a afirmar que la forma en cuestión, no es la forma esencial del cognoscente en tanto que ser, sino la forma intencional que está inmanente a él y que es la representación de la cosa conocida. El principio del conocimiento es la cosa conocida, en tanto que se halla representada intencionalmente en el cognoscente. Lo cual enlaza perfectamente con la argumentación del presente trabajo, porque no hay que perder de vista que estamos deduciendo las propiedades derivadas de la forma representativa, en tanto que condición de posibilidad relacional del cono-

cimiento de algo otro diverso de sí. Si la forma, a cuya necesaria existencia hemos llegado para explicar el modo de la cosa en el cognoscente mediante una representación, nos muestra otra propiedad metafísica distinta, esclarecedora de otro aspecto esencial del conocer, es obligado detenerse en su análisis. Aspecto tan esencial como ser el principio de la espontaneidad del conocer.

En efecto, ya indicábamos más arriba (166), cómo la intencionalidad era propiedad de una forma que, aparte de su representatividad, tenía un ser propio, "*esse spirituale, vel immateriale*" (167), y, añadimos ahora, si aquel aspecto le determina más hacia la cosa conocida (168), por el contrario "*quanto magis accedit ad immaterialitatem, quae est natura cognoscentis inquantum huiusmodi, tanto efficacius cognoscere facit*" (169). La inmaterialidad proporciona la eficacia, hace conocer al cognoscente; la representatividad determina hacia el objeto, hace al conocer fiel a la cosa conocida. La clara y concisa explicación de Santo Tomás no deja lugar a dudas: "*Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo. Secundum primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum secundum respectum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum*" (170).

La forma que es el principio del conocimiento por la que se realiza el acto de conocer es la species intelligibilis, en vir

tud del ser intencional o espiritual que posee en el cognoscente. Por si hubiera alguna duda veamos lo que nos dice en el De Potentia. Distingue el verbum de la cosa conocida, del acto de entender y de la forma inteligible, diciendo de ésta al respecto: "Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium" (171). La teoría del ser en potencia, desarrollada más arriba (172), nos da la clave para la comprensión del papel activo de la forma inteligible. Recuérdese que el entendimiento posible está in potentia tantum, y que necesita algo en acto para sacarlo de este estado potencial. El papel agente lo desempeña, según veremos en el capítulo siguiente, el entendimiento agente, que tiene por función proporcionar al entendimiento posible una forma en acto que le sitúa en estado de actualidad. Esto se fundamenta, además, en la conocida teoría de que en el mundo sensible no hay ningún objeto intelectual en acto, y, por tanto, esa potencia intelectual en acto tiene como función hacer pasar al objeto de su estado potencial al estado actual. El término de esta acción del entendimiento agente es la species intelligibilis, que es presentada, ya habilitada, al entendimiento posible. Este puede, en consecuencia, ante esta forma en acto pasar a su vez al acto. Pero la inmanencia del conocer exige que esta forma sea inmanente al cognoscente. Por esto, en otro pasaje del De Potentia, negará Tomás de Aquino que lo "per se intellectum" sea la cosa exterior tal y como se encuentra en el mundo sensible, "cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum,

et sit extra intelligentem" (173). La cosa exterior debe hacerse inmanente y pasar su inteligibilidad al estado de actualidad. Esta es la función de la forma inteligible.

Pero no vayamos a creer que ésta es, entonces, lo conocido, "neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae, per quam informatur intellectus ad intelligendum" (174). La similitudo o forma inteligible tiene como función "informar" al entendimiento, en tanto que es representación de la cosa, pero esta información no es todavía el acto de entender, sino la habilitación previa del cognoscente para poner en marcha la espontaneidad del conocer. La razón no es otra que la aludida de que el entendimiento posible está in potentia tantum, y "non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem" (175). La species intelligibilis no es lo conocido, porque el entendimiento no puede todavía poner en marcha su proceso cognoscitivo. Para ello necesita una forma que es el principio de la acción, y esta forma es la similitudo de la cosa, la semejanza virtual de que hablábamos más arriba (176). Es decir, la forma que hace de principio de la operación intelectual es la misma forma de la cosa, todavía no conocida, que ha sido hecha inmanente gracias a adquirir un modo de ser intencional. Por esto, "haec ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus" (177).

La forma inteligible sola no es el principio del entender, sino la forma unida al entendimiento, de cuya unión surge un

solo principio. Este es el sentido de la repetida frase de que "intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus qui est intelligere" (178). El entendimiento posible se hace intellectus in actu cuando se une a la species intelligibilis. La unión del entendimiento y lo entendido se concreta en la unión de la potencia intelectual y la forma inteligible: "similitudo autem cogniti, qua informatur potentia cognoscitiva est principium cognitionis secundum actum" (179). Esta unión, que es la que llamo asimilación virtual, es el principio del que surge la emanatio intelligibilis o espontaneidad del entender. Efectivamente, Santo Tomás distingue la acción transeúnte de la inmanente en que, en aquélla, el objeto al que se refiere la acción está separado del agente (180), mientras que en ésta "oportet ad hoc quod procedat actio, quod obiectum uniatur agenti: sicut oportet quod sensibile uniatur sensui, ad hoc quod sentiat actu" (181). En vez de estar la acción entre el agente y su término, "realiter vero consequitur unionem obiecti cum agente" (182). El objeto unido a la potencia cognoscitiva desempeña el papel de la forma sola en la acción transeúnte (183). La conclusión es nítida: "ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere, quasi quidam effectus differens ab utroque" (184).

Obsérvese algo de trascendental importancia. La identificación del cognoscente y lo conocido, que es en lo que consiste el conocimiento, y el punto de partida del planteamiento trascendental de este trabajo, se da ya en el origen del proceso intelectual, por

que sólo dándose en el principio de la operación podrá darse en el término de la misma. La identificación actual surge por emanación de la identificación virtual previa, y si ésta no se diese no tendríamos tampoco aquélla. Es la exigencia de la inmanencia del entendimiento y lo entendido. Esta interpretación contradice la opinión de TONQUEDEC para el cual la unión previa es demostración de que el conocer consiste en algo distinto a la identificación del cognoscente y lo conocido: "La unidad del cognoscente y lo conocido, el hecho de que el primero "deviene" en cierto modo el segundo y le posee en sí nos es presentado igualmente por Santo Tomás como realizado antes del conocimiento y de ningún modo por él" (185).

Más abajo insiste: "La verdadera significación de estos pasajes, citados fuera de propósito y en sentido contrario, parece ser ésta: para que el conocimiento sea posible, es preciso primero que el objeto esté al alcance del sujeto, situado en su esfera; es preciso después que esté en el sujeto como principio del acto de conocer; si no lo es por su esencia, debe estar en él por su acción, por la impresión en el sujeto de su forma o especie. Puestas estas condiciones, seguirá el conocimiento: pero ninguna de ellas entrará en su esencia, ni la constituirá intrínsecamente" (186). Esta discusión ronda lo bizantino, porque en fin de cuentas depende de cómo se conciba el acto mismo del conocer. Pero nosotros hemos visto que, por una parte, la identificación se da en la expresión del verbum con la cosa, y que esta identificación sólo es posible si previamente ya existe virtualmente en el cognoscente. ¿Es también la intelección una identificación entre inteligente y entendido?. Lo trataremos más adelante, pero como avance de la argumentación

diremos que la identidad no sólo se nos presentaba como la de dos términos, sino como la de dos actos, el del entendimiento y lo entendido, en un solo acto, que es el acto de entender. Que la acción misma de la intelección sea este único acto o se conciba, como piensa TONQUÉDEC, al modo de una contemplación de tipo intuitivo, no afecta al dato fundamental que es la unidad inmanente del cognoscente y lo conocido.

Resulta, por tanto, que para que la espontaneidad intelectual o emanatio intelligibilis pueda ponerse en marcha es necesario habilitar un principio de la operación, que no puede ser el entendimiento ni la cosa exterior, porque están en potencia, sino el mismo entendimiento activado por la representación de la cosa, que ha sido puesta en acto gracias al entendimiento agente. El entendimiento posible y la species intelligibilis, al unirse, forman un solo principio del conocimiento. En este punto el intelecto ya está determinado por el objeto exterior, y posibilitado, mediante la unión previa con la species, para expresar el acto intelectual. El movimiento receptivo ha cesado y comienza la actividad cognoscitiva. Pero esta actividad encuentra su origen y toda su potencialidad en la facultad unida a la species intelligibilis; de su unión emana el acto completo, y sin ella no surgirá acto alguno. El conocer intelectual consiste precisamente en una emanación de un principio con doble carácter: vital, en cuanto que es una potencia del alma, y especificativo, en cuanto species que posee germinalmente toda la riqueza de contenido expresada en el acto. Se necesita que ese principio se desarrolle y se explicita al modo de una emana-

ción, para que se exprese el acto intelectual. Puede afirmarse, pues, que la intelección consiste propiamente en una emanación que parte de la species intelligibilis y que culmina en la expresión del verbum o concepto.

El lenguaje preciso, aunque escolastizado, de JUAN DE SANTO TOMAS lo expresa con claridad. Distingue los dos aspectos de la forma inteligible referidos a su modo de ser y a su representatividad: "species non solum concurrat repraesentando obiectum, id est uniendo illud potentiae intentionaliter, in quo genere nihil efficientiae relucet, sed etiam ad eliciendam ipsam cognitionem effective concurrat cum potentia" (187). Pero el conocimiento intelectual es un proceso que termina en el concepto, o, como afirma el comentarista tomista con una frase lapidaria, "cognitio est actus potentiae assimilativus et productivus speciei expressae" (188). El aspecto asimilativo y productivo procede de la semejanza de la forma inteligible, en virtud de su información a la potencia, "sed potentia sola non est sufficiens principium effectivum huius similitudinis expressae, siquidem non potest ipsi soli assimilari talis effectus. Ergo oportet assignare alterum principium effectivum, cui simul cum potentia assimiletur iste effectus; illud autem principium, cui effectus assimilatur, effectivum est. Non est autem aliud principium, cui assimiletur species expressa ut egrediens a potentia, nisi impressa, quae determinat illam ad tale obiectum. Ergo cum in tali egressione, quae effectiva est, egrediatur a potentia et specie illa cognitio et similitudo, manifestum est, quod non sola potentia est principium effectivum, sed potentia ut determinata

per speciem, et consequenter species ipsa effective cooperatur" (189). La función de la species es, por consiguiente, determinar a la facultad intelectual para conocer un objeto mediante una emanación que explicita lo contenido en el principio.

Esta actividad espontánea del entendimiento es, según hemos visto repetidas veces, una acción inmanente. Pero, en tanto que produce un término, que es el verbum, parece presentarse una contradicción. ¿Debemos concebir entonces este proceso intelectual según el modelo de la acción inmanente, como un perfeccionamiento del cognoscente, o, más bien, como una producción de algo distinto, según el modelo de la acción transeúnte?. Es lógico que debamos rechazar la segunda, porque ya concluimos que la inmanencia del acto era una condición de posibilidad de todo conocimiento. Pero el problema no es fácil, porque de hecho en el conocimiento intelectual el entendimiento produce conceptos con los que conoce lo real. Estamos, además, en el umbral de una bifurcación que conduce a una concepción de tipo idealista del conocimiento como producción del objeto, o a la defendida por Tomás de Aquino, como perfeccionamiento del cognoscente.

Para resolver el problema en los términos de la filosofía del Aquinate, hay que tener en cuenta que aunque la acción no necesite producir un término, sin embargo puede ser necesaria su existencia en virtud de algo ajeno a la acción misma. Y esto es lo que acontece en el conocimiento intelectual. En el sentido, una vez impreso el órgano por la species de la cosa, se produce el ac-

to cognoscitivo que tiende directamente al objeto conocido, de manera que éste no se constituye en efecto de la acción, aunque sea el término del conocimiento. El entendimiento, empero, no puede comportarse de igual modo, porque su objeto no se encuentra proporcionadamente dado en la realidad exterior, y por ello no tiene cabida el movimiento inmediato en dirección a la cosa, propio del sentido. El término del intelecto está en el orden ideal, tiene las características de universalidad y necesidad; pero el objeto finito no es ideal; luego, el intelecto debe producir ese término, que representa a la cosa. La razón de la existencia del verbum es que la cosa, en cuanto tal, no puede acceder al intelecto debido a su imperfección, a su condición de materialidad, y, por tanto, debe ser sustituida por algo proporcionado a la realidad intelectual. Su necesidad surge por parte del objeto, y no de la operación. Esta, igual que la del sentido, es una acción inmanente que parte de la species intelligibilis, y por eso dirá Tomás de Aquino que la "forma secundum quam provenit actio manens in agente est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit" (190).

Nuevamente JUAN DE SANTO TOMAS nos ayuda con una típica distinción escolástica entre la exigencia del objeto y de la operación: "Unde ultima felicitas seu beatitudo in ipsa operatione et actu secundo cognoscendi consistit, non in aliquo termino producto. Quodsi aliquando producitur per istam operationem terminus, v. g. verbum seu species expressa, non est propter ipsum terminum,

sed magis terminus propter cognitionem, scilicet ut in eo producto exerceatur contemplatio et cognitio et in ipsa perfecta contemplatione ultimo sistitur. Ergo actio inmanens ut formaliter inmanens non est de praedicamento actionis, sed qualitas habens vim et eminentiam actionis producentis" (191). El verbo surge con el fin de poder ejercer la culminación del conocer, que es la meta propia de la emanación intelectual.

Así resulta que el conocimiento intelectual, pese a ser una acción inmanente, cuyo fin no es producir un término, sino perfeccionar al agente, produce a su vez un término mental, que es el verbum mentis. Lo cual se explica porque de un modo secundario o virtual se comporta semejantemente a la acción transeúnte produciendo un término: "procedere actionem inmanentem per simplicem emanationem, sicut actio ipsa transiens emanat a suo agente, eo quod inmanens virtualiter est transiens potestque esse productiva termini ipsumque causare, et sic habet modum procedendi sicut ipsa actio, alias non posset usum productionis habere respectu termini producti, si sic non procederet; in se vero formaliter solum habet respicere terminum obiectum, et sic est qualitas, non causalitas" (192). Lo característico de la acción inmanente es, pues, considerar el propio objeto, que es su verdadero término.

En el conocimiento intelectual, a pesar de ser una acción inmanente, se produce en realidad un término mental. El término es producido en tanto que la acción inmanente se comporta virtualmente como acción transeúnte, pero queda en pie el problema si

se refiere a la acción inmanente en cuanto inmanente. En este caso su finalidad consiste en la perfección del agente. Para superar el obstáculo hay que considerar que no toda acción posee del mismo modo su término. La transeúnte incide siempre sobre él produciéndolo o modificándolo. En cambio, la acción inmanente tiene como término el objeto conocido, que no sufre influjo alguno debido a la operación del cognoscente: "Nam quod dicitur omnem actionem debere habere terminum, respondetur debere habere, sed non eodem modo. Nam actio immanens ut formaliter immanens solum habet terminum contemplatum aut amatum seu terminum obiectum, non productum, ideoque vocatur actio metaphysica, non physica, id est immutativa termini. Ut autem virtualiter et eminenter transiens habet terminum productum, sed non semper de necessitate, quia in primo, scilicet in termino contemplato, salvatur. Actio autem formaliter transiens semper habet terminum productum seu immutatum, quia est formaliter fieri et tendentia ad terminum" (193). Si en el conocimiento intelectual se da un término producido, que es el verbum, ello no es por necesidad de la acción sino del objeto, y por esta razón puede darse otro tipo de conocimiento en el que no se produzca efecto alguno, como acontece en el sentido, para el que basta el término visto u oído.

La acción inmanente es, pues, una emanatio intelligibilis que parte del entendimiento unido a la forma inteligible formando un solo principio de la operación, y que termina formalmente en el objeto en la intelección, y virtualmente mediante la producción de un verbum. La "species intelligibilis" "consideratur ut principium actionis intellectus" y la "conceptio consideratur ut terminus ac-

tionis" (194). También el verbum, según vimos, se identifica al entendimiento. Debería decirse mejor que también el entendimiento se identifica a la cosa mediante el verbum, y no sólo mediante la species intelligibilis. Son dos momentos distintos de la identificación del conocer, que expresan un aspecto diverso del objeto en el cognoscente. Es decir, la forma inteligible representa lo inteligible en acto, y el verbum a lo entendido en acto. El concepto "debet exprimere rem ut vitaliter attactam ab ipsa cognitione, ergo non solum ut intelligibilem in actu primo, sed ut intellectam in actu secundo" (195). Quiérese decir que la unión del entendimiento con la species intelligibilis es in actu primo, mientras que la unión con el verbum es in actu secundo. Sin la primera no habría ni verdad ni propiamente operación cognoscitiva, pero es en la segunda donde se acaba y cumple el conocer. Podemos comprender mejor por qué JUAN DE SANTO TOMAS decía que "cognitio est actus potentiae assimilativus et productivus speciei expressae" (196). Porque la información del objeto sobre el sujeto no se agota en la recepción de la forma, sino que tiene su acabamiento en la unión de la potencia con la especie expresa. "Obiectum enim dupliciter informat potentiam, uno modo ut principium cognitionis media specie impressa, alio modo ut terminus cognitionis in specie expressa seu verbo intellectus. Et quando obiectum terminat in tali specie expressa, etiam habet habitudinem informantis, quatenus per cognitionem terminatam ad ipsum obiectum in esse cognito et per modum termini fit unum cum ipsa potentia perfecte et in actu ultimo" (197). Esto nos permite añadir un nuevo aspecto a la distinción entre asimilación virtual y formal, de que en aquélla el cognoscente se une

a lo cognoscible y en ésta a lo ya conocido, y, por tanto, ésta es la propiamente cognoscitiva, porque no hay que perder de vista que el punto de partida es la unión del cognoscente con lo conocido, como dato esencial del conocer.

Nos queda todavía una importante cuestión por tratar. La intelección consiste en una emanación, en una acción inmanente. La species expressa es producida como medio para presentar el objeto al intelecto, siendo el término de la intelección. Luego parece claro que la intelección y el verbum sean distintos. El entendimiento cuando conoce "ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus" (198). Así como en Dios, cuyo ser es su entender, "oportebit quod illud verbum non sit extrinsecum ab esse ipsius intellectus, sicut nec ab intelligere" (199), en el hombre, ser contingente en potencia, todo lo que en Dios está unido aparece separado (200), y, por tanto, difieren de su entendimiento, no sólo la cosa conocida, sino las dos formas intencionales, la que es principio y la que es término de la operación, y la acción misma del entender. El orden mismo en el que Tomás de Aquino las coloca nos indica que si gue una disposición, diríamos, temporal, pues primero está la cosa como distante al entendimiento, en un segundo momento la species intelligibilis, que representándola fidedignamente la pone en la inmanencia, en un tercer momento el entender, que no se ofrece por tanto como el último de los elementos, sino intermedio entre las dos formas, y, finalmente, en un cuarto momento, la concepción del

intelecto, que es el verdadero término de la intelección. Digo todo esto para mostrar cómo para Santo Tomás el entender no es como un acto intuitivo que contemplara lo que el verbum le presenta (201), y que, por tanto, sería temporalmente posterior. Sino que al preceder el intelligere a la concepción nos está indicando claramente que coincide con la emanación que parte de la species y termina en el verbum. El entender es la emanatio intelligibilis, la misma espontaneidad del intelecto. La concepción "differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum" (202). Como la acción del entendimiento a que se refiere es el entender, no cabe duda de que el concepto es el término o producto del entender, como afirma a continuación del párrafo transcrito: "Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam" (203).

La importancia de esta distinción es tan grande como para derivarse de su negación la concepción del conocer como acción transeúnte, según el modo del pensamiento idealista, o la concepción del conocer como pura acción inmanente, según el pensamiento de DUNS ESCOTO (204) y DURANDO (205). La razón de estos últimos es porque no conciben cómo una acción inmanente pueda producir un efecto externo. Pero si Tomás de Aquino lo admite es, según vimos, por necesidad del objeto y no de la operación. En esta línea arguye contra Escoto y Durando el Cardenal CAYETANO, porque la acción inmanente "non necessario producit opus, et quia, si producit illud, magis est propter ipsam, quam e converso" (206). E insiste que la

función del verbum es hacer presente al entendimiento el objeto en tanto que objeto: "obiectum enim, ut objectum, non significat causam, vel principium actus, sed terminum actus, et hoc oportet fieri per conceptum", porque de lo contrario "objectum intellectus non esset intra actualiter actualitate actus secundi". Esta función no la pueden cumplir, ni la species intelligibilis que tiene "ratio principii", ni el acto de entender "quod officium objecti non est officium ipsius actus secundi" (207). Vemos confirmada una vez más, esta vez por un comentador, la teoría varias veces expuesta a lo largo de este trabajo, de que la inmanencia del acto comporta también la inmanencia del objeto, porque, en fin de cuentas, el conocer es la unión del sujeto con el objeto. Y parece que la única manera de ser fieles a esta exigencia es mediante el verbum como algo distinto de la intelección.

En una línea contraria, que se sitúa en el camino de lo que será el conocer como producción del idealismo, Francisco SUÁREZ considerará el conocer como una acción transitiva. Lo cual se fundamenta en que "negandum, distingui realiter actum intelligendi et verbum" (208), aunque admita entre ellos una distinción modal. De esta manera en todo acto de conocimiento se producirá un verbum, ya que éste es el mismo acto. La razón sobre la que descansa esta teoría es en la concepción de que el acto intelectual es el efecto de la acción u operación cognoscitiva; y como una acción no puede tener dos productos distintos, resultará que el verbum, efecto también de dicha acción, será lo mismo que la intelección. Por consiguiente, el fin de la acción cognoscitiva residirá en la expresión

del acto, que será un término producido. Y en consecuencia, para SUÁREZ la emanación cognoscitiva será una acción transeúnte y no inmanente, pues el efecto producido, aunque permanezca en el cognoscente, trasciende de la misma acción. Desde la óptica tomista valdría como refutación a esta posición la misma que CAYETANO pone a DUNS ESCOTO, al señalar que la función específica del verbum, que es hacer presente al entendimiento el objeto en tanto que objeto, no puede cumplirla el acto mismo de entender.

En consecuencia, la intelección es una emanación o acción inmanente, cuya finalidad consiste en perfeccionar al sujeto. En esta acción inmanente se cumple in actu secundo todo conocimiento humano, sea sensible o intelectual. Y por ende, es en ella donde se realiza la definitiva identificación entre el sujeto y el objeto, la asimilación del cognoscente a lo conocido. La asimilación encuentra su culminación en el acto plenamente cognoscitivo que es una acción inmanente. Ahora bien, aunque esto sea lo esencial del conocer, no puede cumplirse el conocimiento intelectual si no se produce un término mental por cuyo medio el objeto se haga presente al sujeto. La necesidad del verbum procede de la indigencia del objeto, que es material, y por tanto no puede acceder a la interioridad de la potencia intelectual, más que siendo representado por una entidad proporcionada a aquélla. Gracias al verbum se logra la unidad definitiva del cognoscente y lo conocido, que se realiza en el acto intelectual. Por consiguiente, tanto en el conocimiento sensible, como en el conocimiento intelectual, la asimilación culmina en el acto de conocer.

Las propias palabras de Tomás de Aquino nos servirán para retomar el tema y terminar. Preguntándose si el nombre de verbum puede corresponder a la segunda persona de la Trinidad, dice que "solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans" (209). Repárese que el verbum se presenta como emanación desde algo. Y añade: "Id enim, quod intellectus in concipiendo format, est verbum" El verbum es, pues, lo que produce el entendimiento cuando concibe - no dice cuando conoce, sino cuando concibe. El texto continúa así: "Intellectus autem ipse, secundum quod est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolute. Et similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu" (210). El paralelismo entre el entendimiento en acto y el entender con la composición entitativa esencia y esse es obvia y enormemente interesante. Porque significa que el entendimiento ya ha alcanzado la esencia de lo que compete a un cognoscente en acto en la identificación previa y virtual con la species intelligibilis, y que el entender añade el acto de ser, es decir, le hace conocer. Recordando el primer capítulo de este trabajo, en el que se afirmaba que la condición de posibilidad absoluta de todo conocimiento es el esse como acto, lo contemplamos ahora bajo una nueva perspectiva, confirmadora de la tesis expuesta. El acto de entender, que es como el acto de ser, actualiza la identificación del entendimiento y lo entendido, que, en su estado virtual de entendimiento en acto, se nos ofrece como una esencia posible. A continuación añade: "non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem" (211). Por tanto, el acto de entender, que es el ser mismo del conocimiento, es una

acción inmanente. Y esto es lo último y más radical del conocer. El verbum, que es una emanación del entendimiento concipiente, no es, sin embargo, el ser del conocer: "cum ergo dicitur, quod verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis". El verbum no es el entender. El verbum "accipitur ... pro eo, quod intellectus concipit cognoscendo" (212). Esta distinción es muy importante. El verbum no se refiere al acto del entendimiento cuando conoce, sino a que el entendimiento concibe el verbum al tiempo que conoce. El entendimiento conociendo concibe. Los sentidos, en cambio, conociendo no conciben. Luego el ser del conocer es el sentir y el entender, y no las formas necesarias para consumar se esta operación inmanente.

Una breve recapitulación final servirá para reordenar las ideas. El conocer es acto, acción inmanente, un acto en el que se identifican el cognoscente y lo conocido. Esto es lo más esencial del conocimiento. Para ello se requiere alguna forma en el conocimiento de algo otro diverso de sí. Y en el hombre, aparte de las correspondientes a la sensibilidad, dos para el entendimiento. La primera cumple la función primordial, como las sensibles, de situar el objeto en la inmanencia. Y éste es el sentido fundamental de la forma, enlazar sujeto y objeto, por lo que la hemos llamado condición de posibilidad relacional del conocimiento de algo otro diverso de sí. No es la esencia del conocer, sino el medio para permitir su cumplimiento. En el entendimiento, que posee la condición de concebir un concepto al conocer, sucede que hay otra forma, que es la final y en la que se cumple definitivamente el acto de

entender, pero que difiere de éste. Por esto el entender se configura como una emanación que parte de la unión previa de la species intelligibilis y el entendimiento, y que termina profiriendo un concepto que actualiza parte del contenido de la otra forma. El entender es esta emanación, que es una acción inmanente. Puede considerarse como un proceso espontáneo a partir de unas condiciones previas dadas.

NOTAS AL CAPITULO 3.3

- (1) De Veritate, q.2, a.2.
- (2) De Veritate, q.8, a.6.
- (3) I, q.14, a.2.
- (4) "Intellectus vero angeli, quia habet essentiam quae est ut actus in genere intelligibilium, sibi praesentem, potest intelligere id quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam, non per aliquam similitudinem, sed per seipsam." De Veritate, q.8, a.6.
- (5) De Veritate, q.10, a.8.
- (6) Contra Gentes, II, c.98. - "Quod ergo est per sui naturam ab omni materia et materialibus conditionibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam. Sed omne intelligibiles intelligitur secundum quod est unum actu cum intelligente." Contra Gentes, I, c.47.
- (7) Ibid.
- (8) Ibid.
- (9) Cf. supra 3.124.
- (10) Cf. supra 3.224.
- (11) De Veritate, q.8, a.6.
- (12) De Veritate, q.2, a.2.
- (13) I, q.14, a.1.
- (14) De Veritate, q.2, a.2.
- (15) "Oportet ad hoc quod aliquid cognoscatur, esse similitudinem aliquam in mente; maxime si per essentiam suam non coniungatur menti ut cognitionis obiectum." De Veritate, q.10, a.9 ad 7.
- (16) Contra Gentes, II, c.77.
- (17) In de Anima, II, l. XII, n.377. - "Cum autem omnis cognitio fiat per modum similitudinis." Contra Gentes, II, c.98. - "Cum autem omnis cognitio sit secundum quod in cognoscente est similitudo cogniti." Ibid. - Valgan estas frases como simple botón de muestra, lejos de cualquier pretensión de abarcar la enorme cantidad de expresiones idénticas en la obra del Aquinate.
- (18) Contra Gentes, I, c.65.
- (19) I Sent., 3, 1, 1, 3º et ad 3.
- (20) Cf. infra 4.2.
- (21) I, q.14, a.2, obi. 2.
- (22) Ibid., ad 2.
- (23) Cf. supra nota 19.
- (24) MARECHAL, J. O.c., V, p.110.
- (25) "Il ne faut voir là que formules abrégées, rapides, ou relatives à un point de vue spécial et limité." TONQUEDEC, J. La critique de la connaissance, Lethielleux, Paris, 3ª ed., 1961; Appendice II, Connaissance et assimilation, p.463.
- (26) "Nous verrons que les mots omnis cognitio sont un raccourci d'expression, signifiaint simplement ce qui a lieu en règle générale, dans la connaissance de l'homme en cette vie." Ibid., p. 462, nota 3.
- (27) HARTMANN, N. O.c., I, cap. V, b, n.7, p.68.
- (28) I, q.14, a.2 ad 2. - Esta necesidad de la representación conduce a expresiones rotundas que si las aislamos del contexto

del sistema tomista conducirían a falsas interpretaciones. Tal es el caso del siguiente pasaje: "applicatio cogniti ad cognoscentem, quae cognitionem facit, non est intelligenda per modum identitatis, sed per modum cuiusdam repraesentationis". De Veritate, q.2, a.5 ad 7. Creo que debe interpretarse en el sentido que indicamos en el presente trabajo como un modo de expresar la diferencia entre el conocimiento por esencia, que es de identidad absoluta, y el de semejanza. La continuación del pasaje citado confirma lo dicho: "unde non oportet quod sit idem modus cognoscentis et cogniti". La identidad se refiere, pues, a la identidad en el mismo modo, es to es, la óntica. Por tanto, la interpretación correcta diría así: la relación entre cognoscente y conocido, no es por identidad óntica, salvo en el conocimiento divino por esencia, sino por representación. Esto no excluye la identidad intencional.

(29) I, q.84, a.1

(30) Ibid.

(31) Ibid.

(32) NICOLAS DE CUSA, De docta ignorantia, ed. citada, cap.III, p. 29.

(33) Ibid., p.30.

(34) Ibid., c. XI, p.48.

(35) De Veritate, q.2, a.3 ad 9.

(36) NICOLAS DE CUSA, o.c., p.49.

(37) Ibid., p.50.

(38) Ibid., c.XII, p.51.

(39) I, q.4, a.3. - En un contexto gnoseológico citamos otros dos pasajes: "similitudo inter aliquo duo est secundum convenientiam in forma". De Veritate, q.8, a.8. - "Omnis similitudo attendatur secundum aliquam convenientiam alicuius formae". De Veritate, q.2, a.14.

(40) Ibid.

(41) Ibid.

(42) Ibid.

(43) "Inter Deum et creaturam est minima assimilatio, cum sit ibi maxima distantia". De Veritate, q.2, a.3,obi.9.

(44) Ibid., ad 9.

(45) "Immo videmus quandoque quod, quanto talis similitudo est minor, tanto cognitio est perspicacior; sicut minor est similitudo similitudinis quae est in intellectu ad lapidem, quam illius quae est in sensu, cum sit a materia magis remota; et tamen intellectus perspicacius cognoscit quam sensus". Ibid.

(46) "Ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repraesentationis tantum; sicut per statuam auream ducimur in memoriam alicuius hominis". De Veritate, q.2, a.5 ad 5. - "Assimilatio scientis ad scitum non est secundum conformitatem naturae, sed secundum repraesentationem". De Veritate, q.2, a.13 ad 1. - "Inter cognoscens et cognitum non exigitur similitudo quae est secundum convenientiam in natura, sed secundum repraesentationem tantum. Constat enim quod forma lapidis in anima est longe alterius naturae quam forma lapidis in materia; sed inquantum repraesentat eam, sic est principium ducens in cognitionem eius". De Veritate, q.8, a.11 ad 3. - Véase la misma distinción en el orden de las ideas: "ideam et ideatum non oportet esse

similia secundum conformitatem naturae, sed secundum repraesentationem tantum." De Veritate, q.3, a.5 ad 2.

(47) Ibid.

(48) "Et ideo intellectus divinus optime rem cognoscit." Ibid.

(49) I, q.14, a.5. - "Et ita potest (Deus) esse per seipsam propria rerum omnium similitudo, et sic per ipsam possunt omnia perfecte cognosci." De Veritate, q.8, a.8 ad 2.

(50) Ibid. - "Sed similitudo rei quae est in intellectu divino, est factiva rei; res autem, sive forte sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo; et secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit quod res illa a Deo esse participat." De Veritate, q.2, a.5 D).

(51) De Veritate, q.3, a.1.

(52) "Alio modo dicitur forma alicuius secundum quam aliquid formatur, sicut anima est forma hominis." Ibid., 1).

(53) Ibid.

(54) Ibid.

(55) Ibid.

(56) Ibid., 4).

(57) De Veritate, q.2, a.14.

(58) "Cognitio vero assimilatur, in quantum similitudo cogniti fit in cognoscente; ... pertinet ad imitationem, quae est secundum formam." De Malo, q.6, a. un., ad 13.

(59) Contra Gentes, I, c.47.

(60) I, q.56, a.2.

(61) Ibid.

(62) Ibid., ad 3.

(63) Ibid. - "Constat enim quod forma lapidis in anima est longe alterius naturae quam forma lapidis in materia." De Veritate, q.8, a.11 ad 3.

(64) Vide la nota precedente.

(65) De Veritate, q.8, a.11 ad 4.

(66) De Veritate, q.2, a.14.

(67) Ibid. - "Omnis cognitio est per assimilationem; similitudo autem inter aliqua duo est secundum convenientiam in forma.

Cum autem unitas effectus unitatem causae demonstret, et sic in genere cuiuslibet formae ad unum primum principium illius formae redire oporteat, impossibile est aliqua duo ad invicem esse similia, nisi altero duorum modorum: vel ita quod unum sit causa alterius, vel ita quod ambo ab una causa causentur, quae eandem formam utrique imprimat." De Veritate, q.8, a.8.

(68) De Veritate, q.2, a.3.

(69) De Veritate, q.2, a.14.

(70) Cf. supra 3.224.

(71) De Veritate, q.2, a.14.

(72) Ibid.

(73) Contra Gentes, I, c.65.

(74) "Sed scientia angelorum non est causata a rebus, neque causa rerum; sed utrumque est ab una causa." De Veritate, q.2, a.14.

(75) Ibid. - "Sicut autem ab intellectu divino effluunt res naturales secundum formam et materiam ad essendum ex utroque, ita effluunt formae intellectus angelici ad cognoscendum utrumque." De Veritate, q.8, a.11, D).

- (76) "Ea quae in Verbo Dei ab aeterno praeextiterunt, dupliciter ab eo effluxerunt: uno modo in intellectum angelicum; alio modo, ut subsisterent in propriis naturis." I, q.56, a.2.
- (77) De Veritate, q.8, a.9, C).
- (78) De Veritate, q.8, a.11, D).
- (79) De Veritate, q.2, a.14.
- (80) I, q.84, a.4 ad 1.
- (81) Ibid.
- (82) De Veritate, q.2, a.2.
- (83) Ibid.
- (84) "Perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur". Ibid.
- (85) Cf. supra 3.31, nota 59.
- (86) Cf. supra 3.223, nota 60.
- (87) Cf. supra 3.31, notas 75, 76 y 77.
- (88) De Veritate, q.2, a.14.
- (89) De Veritate, q.8, a.9, C).
- (90) MARITAIN, J. Los grados del saber, I, p.200, nota 117.
- (91) Un buen estudio comparativo de la intencionalidad en ambos autores es la obra Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl, de Arno ANZENBACHER, Oldenbourg Verlag, Wien-München, 1972.
- (92) "En general es inherente a la esencia de todo cogito actual ser conciencia de algo." HUSSERL, Edmund, Ideas relativas a una fenomenología pura, I, sec. 2ª, c.II, n.36, p.81 (Fondo de Cultura Económica, México, 1949). - "Entendimos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de 'ser conciencia de algo'. Ante todo nos salió al encuentro esta maravillosa peculiaridad, a la que retrotraen todos los enigmas de la teoría de la razón y de la metafísica, en el cogito explícito: una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un desear, de un objeto deseado, etcétera. El obrar se refiere a la obra, el hacer a lo hecho, el amar a lo amado, el regocijarse a lo regocijante, etc. En todo cogito actual, una 'mirada' que irradia del yo puro se dirige al 'objeto' que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo la muy diversa conciencia de él." O.c., I, sec. 3ª, c.II, n.84, p.199. - "El adjetivo calificativo intencional indica el carácter esencial común a la clase de vivencias que se trata de definir, la propiedad de la intención, el referirse a algo objetivo en el modo de la representación o en cualquier modo análogo." Investigaciones lógicas, V, C.2, n.13, p.498 (Revista de Occidente, Madrid, 1976). - "El término de intención presenta la naturaleza propia de los actos bajo la imagen del apuntar hacia; y se ajusta, por ende, muy bien a los múltiples actos que pueden caracterizarse, sin violencia y de un modo comprensible para todos, como un apuntar teórico o práctico. Pero esta imagen no se ajusta igualmente bien a todos los actos ... " Ibid., p.499.
- (93) MARITAIN, J., o.c., p.171.
- (94) Ibid.
- (95) Ibid.
- (96) Cf. supra 3.1, nota 6.
- (97) I, q.85, a.2 ad 1.

(98) "Intellectum enim in actu est in intelligente: quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilibus abstracta. Ergo huiusmodi species est ipsum intellectum in actu." I, q.85, a.2, obi.1.

(99) I, q.85, a.2.

(100) "Dicebat enim Protagoras, quod omnia, quae videntur alicui esse vera, omnia sunt vera. Et siquidem haec positio est vera, necesse est primam positionem esse veram, scilicet quod affirmatio et negatio sint simul vera. Et per consequens, quod omnia sint simul vera et falsa." In Metaphysicorum, IV, l.IX, n.661. - "Id quod dictum est a Protagora, simile est dictis ab Heraclito et ab aliis qui ponunt affirmationem et negationem simul esse veram ... Et sic qui dicit hominem esse mensuram omnium, nihil aliud dicit quam hoc esse verum quod videtur unicuique." In Metaphysicorum, XI, l.V, n.2224.

(101) I, q.85, a.2.

(102) MARECHAL, J. O.c., V, p.91. - "El dato subjetivo (o species) no puede devenir objeto en el pensamiento más que sometiendo al primer principio, es decir, revistiendo una relación necesaria a la forma absoluta de ser.

En resumen: el relativismo puro o el fenomenismo absoluto es una de estas posiciones ficticias que no podemos adoptar realmente y que no podríamos formular sino al precio de una contradicción latente: ya que el conocimiento del objeto como objeto pertenece a la inteligencia; ahora bien, no hay conocimiento intelectual sin aplicación del primer principio, ni aplicación del primer principio sin rendir homenaje a una necesidad incompatible con lo 'puramente relativo', lo 'puramente contingente'." Ibid., p.94.

(103) I, q.85, a.2. - Entre los numerosos pasajes existentes, se lecciono los dos siguientes por su claridad y concisión: "Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo sicut id quo intelligitur, non sicut id quod intelligitur: sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam: sicut et res extra animam existentes visu corporali videntur." Contra Gentes, II, c.75. - "Manifestum est etiam, quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt obiectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligit. Sicut enim species, quae est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt; quod autem videtur est color, qui est in corpore; similiter quod intellectus intelligit est quidditas, quae est in rebus; non autem species intelligibilis." In de Anima, III, l.VIII, n.718. - Cf. Compendium Theologiae, c.85, n.155, 7 De Spiritualibus Creaturis, a.9, ad 6.

(104) De Veritate, q.8, a.11 ad 3. - "Ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo representationis tantum; sicut per statuum auream ducimur in memoriam alicuius hominis." De Veritate, q.2, a.5 ad 5.

(105) De Veritate, q.2, a.5 ad 17.

(106) De Veritate, q.3, a.1 ad 2. - Cf. ibid., ad 3; ibid., q.2, a.5 ad 17; ibid., q.10, a.4.

- (107) I, q.14, a.1.
(108) Contra Gentes, I, c.47.
(109) "Ipsa autem divina essentia quae est species intelligibilis qua intellectus divinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem; est que intellectui ipsius idem omnino." Ibid.
(110) Contra Gentes, II, c.108.
(111) Cf. supra 3.224.
(112) I, q.17, a.3.
(113) Ibid. - "Sensus enim circa proprium obiectum non decipitur ... Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur." I, q.85, a.6. - Cf. también De Veritate, q.1, a.11 y a.12 y Contra Gentes, III, c.108.
(114) I, q.85, a.6.
(115) "Quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia, non deficit eius iudicium circa proprium obiectum." Ibid.
(116) Cf. I, q.17, a.3; I, q.85, a.6; Contra Gentes, III, c.108; De Veritate, q.1, a.11 y 12.
(117) Contra Gentes, III, c.108.
(118) Cf. infra 3.423. - Para una profunda y sugestiva interpretación de la species intelligibilis véase el espléndido libro de Karl RAHNER, Geist in Welt, especialmente la II parte, cap.IV, párrafos 8, 9 y 10.
(119) Cf. infra 3.327 y 3.4.
(120) Quodlib., VIII, a.4. - En este otro texto identifica la representación con la especie misma de la cosa: "Similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam oportet quod sit eiusdem speciei, vel magis species eius; sicut forma domus, quae est in mente artificis, est eiusdem speciei cum forma quae est in materia, vel potius species eius." Contra Gentes, III, c.49.
(121) JUAN DE SANTO TOMAS, Cursus Philosophicus Thomisticus, De Anima, q.6, a.3 ad 1; III, 184 a 3 (ed. Marietti, Roma, 1948).
(122) MARITAIN, J. O.c., I, p.191.
(123) "C'est le fait du verbum, non de la species. Mais le verbum ne crée pas: il précise, il accuse peut-être davantage les traits de la species, il ne les transforme pas. Il faut donc que, dans la species qui me notifie la forme intelligible de Socrate, soient esquissées des lignes selon lesquelles sera déterminée la distinction de l'homme, du vivant, du corps." RABEAU, Gaston. Species. Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon Saint Thomas d'Aquin. Paris, 1938, p.162.
(124) IONERGAN, Bernard. La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin, Beauchesne, Paris, 1966 (traducido del original inglés).
(125) "Elle constitue l'objet de la pensée. Ce qui est abstrait, ce que est vrai ou faux, n'est pas comme tel soit une chose réelle ou une pure copie d'une chose réelle. C'est un produit de l'esprit, non pas seulement un produit mais un produit connu; en tant que connu c'est un objet." IONERGAN, B. O.c., p.9.
(126) Contra Gentes, I, c.53.
(127) "Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per spe-

- ciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio." Ibid. - La referencia a las procesiones trinitarias es clara en la siguiente frase: "omne quod est manifestativum alicuius verbum ipsius dicitur." De Potentia, q.10, a.4 ad 4.
- (128) Ibid. - "Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia 'quale est unumquodque, talia operatur'." Ibid.
- (129) De Veritate, q.4, a.2. - "Sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur." De Veritate, q.3, a.2.
- (130) El pasaje anterior continúa así: "sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit." Ibid.
- (131) De Potentia, q.9, a.5.
- (132) Ibid., q.8, a.1.
- (133) JUAN DE SANTO TOMAS, Curs. Phil., Log., II, q.22. - "Ipse conceptus cognosci ut quod, non tamquam res seorsum cognita, sed tamquam constituens obiectum in ratione termini cogniti." Ibid.
- (134) Contra Gentes, I, c.53.
- (135) De Potentia, q.8, a.1.
- (136) De Veritate, q.8, a.3 ad 18.
- (137) MARITAIN, J. O.c., I, p.207.
- (138) JUAN DE SANTO TOMAS, Curs. Phil., De Anima, q.4, a.1; III, 106 b 35.
- (139) Cf. supra nota 130.
- (140) Cf. supra 3.321.
- (141) In I Sent., d.19, q.5, a.1 ad 7. - Cf. In Boet. de Trin., q.5, a.3.
- (142) In I Sent., d.19, q.5, a.1. - "Hoc nomen autem ... ens imponitur ab ipso actu essendi." In I Sent., d.8, q.1, a.1.
- (143) De Veritate, q.8, a.8.
- (144) Cf. supra 3.31.
- (145) Cf. supra 3.122.
- (146) De Veritate, q.1, a.1.
- (147) De Potentia, q.7, a.2 ad 9. - Cf. supra 3.121.
- (148) I, q.4, a.1 ad 3.
- (149) I, q.3, a.4.
- (150) "Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera: non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente." I, q.16, a.2.
- (151) Ibid.
- (152) In I Sent., d.19, q.5, a.1. - "et quia ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate, ut dictum est, ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione." Ibid., ad 7.
- (153) Ibid.
- (153 bis) "Pour affirmer l'être actuel, pour passer de l'affirmation de la possibilité à l'affirmation de l'actualité de l'être, nous avons besoin de l'expérience, bien que, comme telle, elle ne soit pas la source du concept d'être." LONERGAN, B. O.c., p.44.

- (154) ZWEIRI, X: Inteligencia sentiente, p. 231.
 (155) Ibid., p. 233.
 (156) Ibid., p. 234.
 (157) Ibid., p. 230.
 (158) Ibid., p. 236.
 (159) Ibid., pp. 234-235.
 (160) Cf. supra 3.124.
 (161) De Veritate, q.8, a.6.
 (162) Cf. supra 3.121.
 (163) Cf. supra 3.124.
 (164) De Veritate, q.10, a.4. - "omnis autem actio est a forma."
De Veritate, q.8, a.11.
 (165) In librum de Causis, prop. VIII, n.204. - "Respondeo. Dicendum, quod quaelibet actio sequitur conditionem formae agentis, quae est principium actionis, sicut calefactio mensuratur secundum modum caloris. Similitudo autem cogniti, qua informatur potentia cognoscitiva est principium cognitionis secundum actum sicut calor calefactionis; et ideo oportet ut quaelibet cognitio sit per modum formae quae est in cognoscente." De Veritate, q.2, a.6.
 (166) Cf. supra 3.321.
 (167) De Veritate, q.3, a.1 ad 2.
 (168) "Unde quanto est similior species rei cognitae per modum representationis, tanto est cognitio determinatior." De Veritate, q.3, a.1 ad 3.
 (169) Ibid.
 (170) De Veritate, q.10, a.4.
 (171) De Potentia, q.8, a.1.
 (172) Cf. supra 3.222 y 3.223.
 (173) De Potentia, q.9, a.5.
 (174) Ibid.
 (175) Ibid. - "Sed considerandum est quod huiusmodi species obiecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiva virtute: et tunc est cognoscens in potentia tantum; et ad hoc quod actu cognoscat, requiritur quod potentia cognoscitiva reducat in actum speciei." I, q.56, a.1.
 (176) Cf. supra 3.322.
 (177) De Potentia, q.9, a.5.
 (178) De Veritate, q.8, a.6.
 (179) De Veritate, q.2, a.6.
 (180) "Nam in actione quae transit in aliquid exterius, obiectum sive materia in quam transit actus, est separata ab agente." I, q.56, a.1.
 (181) Ibid.
 (182) "Ad tertium dicendum quod actio quae transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subiectum recipiens actionem. Sed actio quae manet in agente, non est realiter medium inter agens et obiectum, sed secundum modum significandi tantum: realiter vero consequitur unionem obiecti cum agente." I, q.54, a.1 ad 3.
 (183) "Et ita se habet obiectum unitum potentiae ad huiusmodi actionem, sicut forma quae est principium actionis in aliis agentibus." I, q.56, a.1.
 (184) I, q.54, a.1 ad 3.

- (185) "L'unité du connaissant et du connu, le fait que le premier 'devient' en quelque sorte le second et le possède en soi nous est également présenté par saint Thomas comme réalisé avant la connaissance et non point par elle." TONQUÉDEC, J. O.c., p.463.
- (186) "Bref, la véritable signification de ces passages, souvent cités hors de propos et à contresens, semble être celle-ci: pour que la connaissance soit possible, il faut d'abord que l'objet soit à portée du sujet, placé dans sa sphère; il faut ensuite qu'il soit dans le sujet comme principe de l'acte de connaître; s'il ne l'est point par son essence, il doit l'être par son action, par l'impression dans le sujet de sa forme ou espèce. Ces conditions posées, la connaissance s'ensuivra: mais aucune d'elles n'en ~~tra~~ dans son essence, ne la constituera intrinséquement." Ibid., p. 464.
- (187) JUAN DE SANTO TOMAS, Cursus Phil. Thom., De Anima, q.6, a.3 ad 5; III, 189 b 26.
- (188) Ibid., 189 b 41.
- (189) Ibid.
- (190) I, q.85, a.2.
- (191) JUAN DE SANTO TOMAS, o.c., q.6, a.4; III, 196 b 6. - Véase la misma concepción en el Cardenal CAYETANO: "Actio transiens habet opus sic, quod ordinatur ad ipsum opus. Actio vero immanens non habet opus, quia non per se ordinatur ad opus aliquod, sed, si quando habet opus, illud ordinatur ad ipsam. Et utrumque horum accidit in proposito, quia nec intelligere necessario producit conceptum, nec quando format ipsum, ordinatur ad conceptum, sed e converso conceptus ordinatur potius ad perfectionem ipsius intelligere." CAYETANO, In Summa Theol., I, q.27, a.1, resol.1, dubit. q.1; I, p. 328 b 21 (Roma, 1873).
- (192) Ibid., 197 a 5.
- (193) Ibid., 196 b 30.
- (194) De Potentia, q.8, a.1.
- (195) JUAN DE SANTO TOMAS, o.c., q.11, a.1, dico tertio.
- (196) Ibid., q.6, a.3; III, 189 b 41.
- (197) Ibid., q.4, a.1; III, 106 b 35. - Véase SIMONIN, H.-D. L'identité de l'intellection et de l'intelligible dans l'acte d'intellection, en "Angelicum", VII, 1930, abril-junio. - Puede consultarse también PISTERS, Ed., La nature des formes intentionnelles. Paris, 1933, pág. 110.
- (198) De Potentia, q.8, a.1.
- (199) Ibid.
- (200) Cf. supra 3.21.
- (201) Esta es en definitiva la posición de TONQUÉDEC, J.
- (202) De Potentia, q.8, a.1.
- (203) Ibid.
- (204) DUNS ESCOTO, In Sent. I, dist. 27, q.1, a.2.
- (205) DURANDO, In Sent. I, dist. 27, q.2, n.26.
- (206) CAYETANO, In Summ. Theol., I, q.27, a.1, resol. dub.2, q.1, p.328 (ed. citada).
- (207) Ibid., resol. dub. 2, q.2, p.329.
- (208) SUAREZ, Francisco. De Anima, III, c.5, n.18.
- (209) I, q.34, a.1 ad 2.
- (210) Ibid.
- (211) Ibid.
- (212) Ibid.

3.4 LA ASIMILACION CAUSAL

3.41 DEDUCCION TRASCENDENTAL DE LA CONDICION DE POSIBILIDAD DEL REALISMO

La forma representativa nos indica la modalidad intencional de la unión del cognoscente y lo conocido. Gracias a ella se puede confiar en la objetividad y verdad del conocimiento, y, en su virtud, surge el proceso espontáneo del conocer. De este modo, nos hallamos con una forma intermedia entre el cognoscente y lo conocido, que es la que posibilita la inmanencia del acto y del objeto, y por ende el conocer. Pero en el sistema del Aquinate queda todavía algo importante por determinar. ¿Cómo ha llegado esta forma a la esfera del cognoscente?. ¿Es innata?, ¿es intuïda?, ¿es recibida iluminativamente?, ¿abstractivamente?. Las respuestas son variadas. Nuestro intento es mostrar cómo en la coherencia del planteamiento trascendental seguido hasta aquí, la última cuestión que nos queda es el acceso de la forma al cognoscente. "Y naturalmente, si preguntamos cómo una cosa que existe en sí puede hacerse presen-

te al espíritu, nos metemos en los recovecos de una teoría del conocimiento. Digamos simplemente aquí que la cosa se hace presente por su acción" (1). Nuestro punto de partida no puede ser otro que la expresa afirmación de que "scientia nostra causata est a rebus, inquantum, scilicet, eam a rebus accipimus" (2). Con visión historicista sería ucrónico plantearse en Tomás de Aquino el problema del realismo o del idealismo, puesto que en ningún momento es puesto en duda el conocimiento de la realidad exterior. Pero con visión actual es totalmente lícito preguntarse cómo es posible que la forma inmanente sea obtenida de la cosa exterior, y verlo en función de una teoría del conocimiento realista. Por esto, lo que pretendo en este punto es encontrar la condición de posibilidad de que el conocimiento sea de lo real exterior, pues hasta ahora la presencia de la forma intencional en el cognoscente no nos ha indicado cómo y por qué imita fielmente la cosa exterior. Es más, del desarrollo de nuestro trabajo hasta aquí no se desprende todavía una solución al tema, e incluso la insistencia en la inmanencia y en la intencionalidad de la forma coloca la cuestión en unas coordenadas afines al idealismo fenomenológico.

Para ser coherentes con Santo Tomás debemos mostrar cómo el cognoscente se abre a la cosa de la que recibe toda su información, y no queda encerrado en sí mismo al modo del paralelismo racionalista de las sustancias (3). La participación del esse y la "duplicación" de la forma constituyen una metafísica del ser que aleja del peligro del monadismo, pero con ello todavía no se garantiza la comunicación de las sustancias, función que corresponde a

la acción causal de los seres. "A nuestro entender, pues, el debate entre el idealismo y el realismo es de orden metafísico antes de ser epistemológico" (4). Por esto nos veremos llevados a la teoría de la causalidad para explicar el realismo del conocer. Soy consciente de que topamos con elementos arcaicos para nuestra sensibilidad crítica moderna, pero no pamecelícito sacrificar la fidelidad al autor y a su tiempo por un vergonzante pudor de falta de actualidad, y buscar un remedo o un sustituto a la causalidad para aggiornare el pensamiento tomista situándolo en las coordenadas gnoseológicas modernas. Creo que la "modernidad" de su pensamiento ha quedado suficientemente manifestada en lo expuesto hasta aquí. Dejemos que Tomás de Aquino pague el tributo que le corresponde a la historia de su tiempo.

No se pretende en este punto mostrar algo tan sabido como que el conocimiento humano comienza por los sentidos en virtud de la afección que éstos reciben de las cosas. Textos para ello abundan con exceso. La tarea que se aborda es otra, coherente con el planteamiento trascendental que seguimos desarrollando. Para ello el método nos exige enlazar con el nivel de nuestro razonamiento y, sobre él, plantear la pregunta, que será respondida por el propio Santo Tomás. Por si no queda suficientemente claro, la cuestión es así de sencilla: la forma representativa es la condición de posibilidad relacional del conocimiento de algo otro diverso de sí, porque por ella la cosa conocida se hace inmanente al cognoscente uniéndose a él. La pregunta es la siguiente: ¿cómo ha llegado al cognoscente la forma de la cosa?.

Veamos la respuesta de Tomás de Aquino: "Respondeo. Dicendum, quod omnis cognitio est per assimilationem; similitudo inter aliqua duo est secundum convenientiam in forma.

Cum autem unitas effectus unitatem causae demonstret, et sic in genere cuiuslibet formae ad unum primum principium illius formae redire oporteat, impossibile est aliqua duo ad invicem esse similia, nisi altero duorum modorum: vel ita quod unum sit causa alterius, vel ita quod ambo ab una causa causentur, quae eandem formam utrique imprimat" (5). La existencia de una forma común exige que haya una causa explicativa, de manera que una forma cause a la otra, o ambas sean causadas por una tercera. La explicación remonta siempre a una causa. Por tanto, la forma representativa debe su existencia a una causa. "In omni autem scientia est assimilatio scientis ad scitum; unde oportet quod vel scientia sit causa sciti, vel scitum sit causa scientiae, vel utrumque ab una causa causetur" (6). Ya sabemos cuál es la respuesta en el conocimiento humano: "scientia nostra causata est a rebus, inquantum, scilicet, eam a rebus accipimus" (7). Ello es debido a la finitud del cognoscente humano, porque "moveri ab objecto non est de ratione cognoscentis inquantum est cognoscens, sed inquantum est potentia cognoscens" (8). Recordemos cómo el hombre necesitaba una mediación corporal como consecuencia de su receptividad (9).

Nuevamente la explicación del conocimiento humano se enmarca en la relación dialéctica Dios - ángel - hombre. El párrafo transcrito líneas arriba muestra tres opciones en la relación asimilativa que corresponde a dicha dialéctica, por la cual se alcan-

za una comprensión metafísica del hecho. No cabe duda alguna que la ciencia divina no puede ser causada (10), por lo que "scientia eius sit causa rerum" (11). La ciencia angélica ocupa la tercera opción, pues, como veíamos en la deducción trascendental de la condición de posibilidad relacional (12), sus formas representativas son causadas directamente por Dios (13). Me parece esencial para el objetivo de esta tesis reparar que en los textos recién citados, en los que el conocimiento y sus formas representativas buscan una explicación causal, se defina el conocer como una "assimilatio". Y es debido a que la asimilación es un término que en el sistema tomista tiene una radical connotación causal, y que, incluso cuando es utilizado en un contexto gnoseológico, no se libera de dichas connotaciones ónticas. Claro ejemplo de lo afirmado es cuando Tomás de Aquino define todo conocimiento por una asimilación, pero al concretarlo en el hombre y Dios aparece la significación óntica: "Cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti: in hoc tamen differt quod assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas, in cognitione autem Dei est e converso per actionem formae intellectus divini in res cognititas" (14). Si recordamos que en el capítulo precedente (15) mostrábamos que en Dios propiamente no hay asimilación, porque sólo el cognoscente en potencia conoce asimilativamente (16), llegaremos a la conclusión de que ahora estamos utilizando el término con una significación diversa, esto es, con una significación ontológica. En Dios se puede decir que conoce por asimilación porque la acción de su entendimiento da a las cosas su forma, que es semejanza de la idea divina. Pero, si refle

xionamos, esta acción es productiva y no cognoscitiva. Dios conoce por su esencia, en la que se dan identificadamente las semejanzas de las cosas que él crea. El entender divino no es esta producción, que es una acción ad extra, sino la identificación con su propia esencia.

Cuando desarrollamos los distintos tipos de similitudo (17) vemos un amplio arco que iba desde la semejanza perfectísima o igualdad, hasta la remota o analógica. Ahora interesa detenerse en un aspecto que entonces dejamos de lado, Nos referimos a aquellas cosas que se dicen semejantes porque "communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem; ut patet in agentibus non univocis" (18). Es una semejanza que procede de una acción causal, porque todo agente produce algo semejante a sí mismo, y en consecuencia en el efecto tiene que haber cierta semejanza de la causa. "Cum enim omne agens agat sibi simile inquantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis" (19). Estamos ante los principios básicos de la causalidad tomista.

Podemos desglosarlos en tres: de uno de ellos ya hemos hablado en el capítulo anterior (20), "omnis actio est per formam" (21). El segundo no es más que la explicitación de la teoría del esse como acto (22), y entre sus varias formulaciones, podemos escoger la siguiente: "unumquodque agens agit secundum quod in actu est" (23). El tercero es el más específico para nuestro tema, y su formulación viene dada en el propio texto: "omne agens agit sibi

simile" (24). Según muestra en otro lugar, precisamente todo agente produce algo semejante porque está en acto: "cum omne agens agat in quantum est in actu, oportet quod in quod per agentem efficitur, aliquo modo sit in agente; et inde est quod omne agens agit sibi simile" (25). Esto quiere decir que, aplicando los tres principios, todo agente actúa sólo cuando está en acto, que su acción se funda en su forma y que el efecto que produce contiene de alguna manera una semejanza de la forma del agente: "Necesse est quod in effectum sit similitudo formae agentis" (26).

En el fondo de todo esto nos encontramos con la teoría del mundo creado y con la tesis de la participación del esse, porque en última instancia todo lo real creado se asemeja a Dios en tanto que participa del esse divino. Es lo que sucede con la semejanza más remota en la que los efectos participan "similitudinem formae agentis ... secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus" (27). Así regresamos al punto de partida del razonamiento, porque la participación del esse hace que entre Dios y los seres creados exista una asimilación: "Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universaliter principio totius esse" (28). Existe la universal asimilación de todo lo creado a Dios por ser el principio de todo ser. Es una asimilación causal (29), llamada asimilación ontológica para distinguirla de la gnoseológica. Pero que, como veremos, interviene decisivamente en la explicación del conocer humano.

Aprovecho la ocasión para mostrar, una vez más, la cohe-

rencia de nuestro planteamiento trascendental, puesto que el esse, no es sólo condición de posibilidad absoluta de todo conocimiento, sin que permite, por su participación del esse divino, el conocimiento particular humano a través de la causalidad de los seres sensibles en el cognoscente. Podemos entender perfectamente la aguda frase de RAEYMAEKER, "la causalidad no se comprende más que en función de la participación" (30). La causalidad encuentra su último fundamento en la participación del esse. Sólo en la medida en que la causa sea participada por sus inferiores puede efectivamente producirlos, porque éstos tienen que estar necesariamente precontenidos en ella. El efecto debe preexistir en la causa, si bien per modum causae, ya que si no fuera así ésta no podría producirlo, ni aquél ser producido. Se trata, pues, de una comunicación de perfecciones entre la causa y el efecto. Pero si la causa comunica su perfección al efecto, y si, por otra parte, éste se halla precontenida en aquélla, debe haber forzosamente una semejanza entre ambas. En el ejercicio de toda causalidad, la causa al comunicar una perfección al efecto le hace semejante a sí (31). Este es el sentido del principio de que "omne agens agit sibi simile". En conclusión, toda realidad causada participa de las perfecciones de su principio productor, lo que le hace semejante a él.

Estamos ya en condiciones de contestar adecuadamente a la pregunta que daba inicio a este capítulo. La forma representativa o similitudo, que permite la identificación con la cosa representada, llega a la inmanencia del cognoscente, gracias a un agente en acto que produce un efecto semejante a sí mismo (32). Ese agente en el

conocimiento humano es la realidad sensible, pues "in mente humana, quae cognitionem accipit a rebus", "formae existunt per quamdam actionem rerum in animam" (33). Las cosas sensibles se encuentran en acto, y como al obrar producen algo semejante, eso permite que "formae quae sunt in mente nostra, primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum" (34). Formas que, como sabemos, son semejantes, pero que cuya semejanza obedece al principio de la asimilación causal, como aparece claramente en el pasaje en el que Tomás de Aquino afirma que "assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas" (35). Podemos concluir, por tanto, que la condición de posibilidad del realismo del conocimiento humano es la acción causal del ser sensible, que, al actuar, produce necesariamente algo semejante a sí mismo. Lo que equivale a afirmar que la condición de posibilidad del realismo del conocimiento humano es la asimilación causal.

3.42 DEDUCCION SISTEMATICA DESDE LA CONDICION DE POSIBILIDAD DEL REALISMO

El ser sensible, por su acción causal, produce en el cognoscente una semejanza de su forma. El ámbito cognoscitivo humano es la realidad sensible debido a su condición corporal (36). Todo su conocimiento se realiza por una mediación corporal (37), de mo-

do que tanto los contenidos sensibles e intelectuales a los que accede, proceden de una acción de la cosa. Por eso, "illa enim quae est in intellectu nostro, est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensu" (38). Lo que supone que el objeto del entendimiento, la "quidditas rei sensibilis" (39), que no está en acto en lo real sensible, llega al intelecto desde el sentido, mediante cierto proceso de depuración, según muestran claramente las siguientes palabras: "unde similitudo rei quae imprimitur in sensum, et per quosdam gradus depurata, usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formae" (40). Esto es debido a que en el campo cognoscitivo humano, a diferencia de lo que acontece con Dios y los ángeles, no hay ningún inteligible en acto. Si aconteciera como en los espíritus puros, el objeto conocido actuaría directamente en el cognoscente, o por la propia esencia del entendimiento - Dios - o por las formas inteligibles en acto puestas en el entendimiento por Dios - ángeles. Dios conce la cosa por la semejanza en él preexistente como causa, y el ángel por la semejanza en él existente. Pero el hombre debe elaborar o producir el objeto inteligible en acto, lo que nos lleva a un tipo de acción diverso al de la cosa sensible. Nuestra tarea próxima consiste, en consecuencia, en mostrar las derivaciones de la asimilación causal de la cosa sensible en el sujeto cognoscente, y después determinar el tipo de acción por el que el alma llega a producir el inteligible en acto.

3.421 LA INTERACCION DE LAS CAUSAS

Toda acción causal que no sea creadora, que es el tipo de la acción de la cosa conocida, recae sobre un ser ya constituido que, por tanto, recibirá su acción según un modo determinado. De la receptividad en general ya hemos hablado (41), habiendo mostrado cómo de ella derivan los aprioris de las facultades y de los objetos formales (42). Ahora corresponde referirse a la receptividad que la naturaleza del cognoscente impone a la acción del ser sensible. Para ello debemos traer a la memoria lo que llamábamos "recuperación" del acto por obra del objeto formal de las facultades (43), pues lo "cognoscibile sit quasi actus potentiae cognoscentis" (44). El acto del objeto "recupera" la unidad del acto en que consiste el conocer, al identificarse al acto del cognoscente. La acción de la cosa hay que entenderla en este contexto, y no en un contexto pasivo de tipo empirista. Ello quiere decir que la acción asimilativa de la cosa conocida se corresponde, o, mejor aún, se identifica, a la recepción pasiva del cognoscente. "Esta pasión del sentido es la species impressa. No es otra cosa que la acción misma del sujeto, pues 'actio et passio sunt idem', la acción y la pasión son ontológicamente idénticas; sólo hay entre ellas una diferencia de punto de vista: la pasión es la acción en cuanto recibida" (45).

Para una mejor comprensión del tema tengamos en cuenta que la acción causal es la condición de posibilidad de que el cognoscente finito conozca la cosa sensible. Pero el esse como acto

es la condición de posibilidad de todo conocimiento, finito o infinito, y por tanto la acción causal de la cosa conocida se ejerce sobre un ser que participa del es, que está en acto de ser y que tiene una forma determinada, y que, en consecuencia, está capacitado para obrar, o, precisando lo dicho, en tanto que es un ser cognoscente, reacciona a la acción de la cosa con una acción cognoscitiva. En la Cuestión Disputada De Malo distingue Tomás de Aquino dos movimientos en la potencia: "Considerandum est quod potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subiecti; alio modo ex parte obiecti" (46). Cada uno de estos dos movimientos es a su vez distinto, porque la naturaleza de la que parten es distinta: "et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur aut melius vel debilius agatur: secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per obiectum" (47). Glosando el texto diremos que la acción del sujeto es la que hace actuar, indiferentemente al contenido del acto, y que la acción del objeto especifica el acto dándole su contenido.

Esta diferenciación de funciones procede de la división del ser producida por la potencia (48), porque, en el ser subsistente, por el contrario, al ser acto puro, el ejercicio, que es el entender, es idéntico a la especificación, que es la esencia divina. "Por lo demás, - afirma MARECHAL - 'ejercicio' y 'especificación', no pueden ser idénticos más que en Dios, en quien la esencia es el operari mismo y el es mismo: en cualquier otro caso estas funciones, aunque inseparables, se oponen relativamente y son,

pues, realmente distintas" (49). En el cognoscente finito es precso que haya un principio activo, que es el alma como principio de las operaciones, y un principio exterior, que es la cosa sensible. La conjunción de dos seres en acto con su correspondiente actividad origina el acto de conocer. Una frase del Comentario a la Metafísica aristotélica explica este doble movimiento: "causa ad invicem sunt causae, sed in diverso genere" (50). Una causa, el alma, es vital, hace actuar al sujeto; es, por tanto, causa eficiente. La otra causa, la cosa, es especificativa, hace conocer esto o aquello; es, por tanto, causa formal. No me voy a entretener, como en la Escuela, en el juego de determinar los diferentes tipos de causas que intervienen en el acto de conocer, porque nos apartaría de nuestro cometido esencial, que es mostrar la conjunción de las causas, aparte de que dicha polémica llega a rozar lo bizantino, alejándose de la realidad esencial por mor de un excesivo tecnicismo. La conjunción de las causas confluye, pues, en un solo acto, que es el acto de conocer. Pero la acción del cognoscente es inmanente, en tanto que la de la cosa parece transeúnte, pues modifica en cierto modo al sujeto.

3.4.22 "IMMUTATIO SPIRITUALIS"

Si se trata de un solo acto es porque la acción de la cosa, aunque de suyo sea transeúnte, se hace inmanente al sujeto, su

friendo por ello una transformación. Es la transformación a que la obliga la receptividad del cognoscente. ¿Cómo recibe el paciente la acción del agente?. ¿De qué manera alberga en sí la forma que éste le proporciona?.

Por de pronto hay que tener en cuenta un principio que formula Tomás de Aquino: "omne patiens recipit formam sine materia" (51). Constituye a su parecer una ley general de la acción. En efecto, ciñéndonos a un ejemplo sencillo, resulta evidente que el cuerpo que es golpeado en un choque recibe la impulsión del motor, pero en modo alguno su materia, que permanece en ambos. Entre los seres materiales, la forma tiene el mismo modo de existencia en el agente y en el paciente, porque en ambos supone la materia, aunque sean en concreto distintas la una de la otra. Sin embargo, este modo de recepción de la forma no es universal, ya que en el caso de inmutación de un ente material sobre otro no estrictamente tal, como sucede con los seres cognoscentes, se modifica en el paciente el modo de existencia que tenía la forma en el agente.

El porqué de este hecho nos remite a otro axioma no menos conocido que los anteriores: "receptum est in recipiente per modum recipientis" (52). Aunque lo que se reciba dependa necesariamente del agente que le confiere un sello determinado, es notorio sin embargo que el sujeto en el que inhiere ha de tener sus exigencias a las que forzosamente deberá ajustarse todo aquello que traspase el umbral de su puerta. Lo cual se debe a la misma naturalidad del paciente, que, en tanto que es un ser de determinada

esencia y propiedades, no puede ser objeto de una presión exterior que no tenga en cuenta sus peculiaridades, sin que pierda su propia condición de ser, lo cual es ciertamente imposible, pues el no-ser no puede ser el paciente de ninguna acción. Por tanto, según sean las exigencias del sujeto así sufrirá lo recibido su especial modificación, resultando mayor en la medida en que los dos términos de la relación estén más distantes en la escala ontológica de los seres. De esta manera se da razón del hecho de que en la inmutación que reciba un ser espiritual, lo recibido deba cambiar su modo de existir para poder superar la gran distancia que media entre él y el agente material. Así podemos establecer dos grandes tipos de inmutación, una natural en que la forma es recibida en su ser natural, y otra espiritual en la que adquiere un modo de ser espiritual. "Est autem duplex immutatio: una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata" (53). Por su plasticidad es útil el ejemplo de la cera para comprender la recepción espiritual: la cera se asemeja solamente a la imagen del círculo, pero no a su materia áurea, "non enim eadem dispositio est cerae ad imaginem, quae erat in ferro et auro. Et ideo subiungit, quod cera accipit signum idest imaginem sive figuram auream aut aeneam, sed non inquantum est aurum aut aes. Assimilatur enim cera aureo sigillo quantum ad imaginem, sed non quantum ad dispositionem auri" (54). Fijémonos en el término assimilatur, porque nuevamente aparece en un contexto causal,

de causalidad formal.

En la relación de conocimiento media una gran distancia óntica, ya que el alma, que es su sujeto, tiene naturaleza espiritual, en tanto que su objeto propio es material. Ya sabemos, por de pronto, aplicando el primer principio, que el cognoscente recibe tan sólo la forma de la cosa conocida, por lo que al dejar al margen la materia resulta que lo que recibe no es material: "*sensus est susceptivus specierum sine materia*" (55). Que es lo mismo que decir: "*assimilatur enim sensus sensibili secundum formam, sed non secundum dispositionem materiae*" (56). Esta expresión nos permite encontrar la asimilación causal formal aplicada al conocimiento sensible.

Pero hay que dar un segundo paso, pues éste es insuficiente y demasiado general. La naturaleza espiritual del cognoscente exige que lo que reciba deba adoptar su propio modo de ser, ya que lo recibido está en quien lo recibe según la naturaleza de éste. "*Et ideo modus cognoscendi rem aliquam, est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum eius*" (57). Y por consiguiente, la forma que está en el alma es espiritual, ya que, además, si fuera natural, bastaría la mera alteración física para conocer, y en tal caso conocerían todos los seres materiales que fuesen objeto de una inmutación exterior (58). Resulta, pues, que la receptividad del ser espiritual condiciona que lo recibido sea, a su vez, espiritual, situándonos en el mundo del ser intencional, del que tratamos en el capítulo anterior (59).

La inmaterialización de la forma se cumple tanto en el conocimiento sensible como en el intelectual, ya que son los dos modos determinados del conocer humano. "Forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro" (60). El entendimiento, por ser más espiritual que el sentido, comporta mayores exigencias, de manera que la forma que recibe no se hace tan sólo inmaterial, sino también universal e inmutable. "Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum: nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria" (61). La naturaleza de la facultad modifica en cierta manera el contenido, pero esto lo veremos en el epígrafe siguiente, pues supone otro tipo de acción transeúnte realizado por otro agente.

Pero antes de pasar a este tema hay que reflexionar en que la diversidad de facultades modifica también el mismo modo de la acción, pues si la inmutación espiritual es necesaria para el conocer, en virtud de la inmaterialidad del conocimiento, no todo conocimiento exige la exclusión de una inmutación que, en vez de espiritual, sería simplemente natural. Es lo que sucede en el conocimiento sensible, como palpablemente muestra Tomás de Aquino cuando explica la diferencia entre los cinco sentidos externos. En todo sentido hay una inmutación espiritual, pues de lo contrario no sería conocer: "Ad operationem autem sensus requiritur immutatio

spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus" (62). Mas sólo en el sentido de la vista se da únicamente la inmutación espiritual (63). En los otros cuatro sentidos se encuentra "cum immutatione spirituali, etiam naturalis; vel ex parte obiecti tantum, vel etiam ex parte organi" (64). Es en los órganos de los sentidos del tacto y del gusto en donde se da inmutación natural (65). Los órganos, para Santo Tomás sólo algunos órganos, sufren una modificación natural por efecto de la acción de la cosa exterior. Pero al ser una modificación física no es cognoscente. "Las cualidades sensibles y extensas del mundo exterior se imprimen en el sensorium, según las leyes de la interacción física. Como hace observar Santo Tomás, la cualidad sensible cambia la materialidad del objeto por la materialidad del sujeto sensitivo: pero esta 'inmutación natural' que desarrolla en el órgano sensorial una forma extraña a él, no por ello la hace 'cognoscible en acto'" (66). Parafraseando el mismo texto que venimos comentando, afirma MARECHAL: "Hemos dicho más arriba, según Cayetano, por qué la recepción de una forma en una materia no crea aún la unidad ontológica requerida para una cognitio. No obstante, no levanta tampoco un obstáculo absoluto al conocimiento, cuando la forma natural del sujeto receptivo, abierto pasivamente por su materia a la acción del exterior, no es totalmente absorbida por la materia, 'effusa supra materiam', sino que emerge suficientemente para gozar, en alguna medida, de sus propiedades puras de 'forma'. Esta emergencia se realiza en todos los sujetos materiales capaces de una operación 'estrictamente inmanente'. En ellos, la recepción material podrá, gracias a la unidad indivisa y a la excelencia relativa de su forma,

prolongarse en una recepción inmaterial, que implica conocimiento. Tal es, muy particularmente, el caso de los seres dotados de sensibilidad. La teoría ontológica del conocimiento sensible, en Santo Tomás, reposa por entero sobre la continuidad existente entre la receptividad material del sensorium y la receptividad inmaterial, 'espiritual' (es decir, de orden puramente 'formal'), de la facultad sensible, forma del sensorium" (67).

La primera receptividad es la del órgano, que es una simple alteración cualitativa física. La segunda receptividad es la de la facultad sensible, que es la immutatio spiritualis que da lugar al conocimiento. Así se modifica la acción causal de la cosa, convirtiendo, en cierto modo, la acción transeúnte modificadora de un contenido cognoscitivo en una acción inmanente que es el conocer mismo. Un acto que tiene la faceta vital del sujeto y la especificadora de la cosa, un acto asimilador, que expresó tan plásticamente JUAN DE SANTO TOMÁS: "potentia per cognitionem debet esse assimilativa vitaliter, non solum ea communi ratione, qua omne agens intendit assimilare sibi effectum eo modo, quo potest, sed speciali ratione, quatenus tendit ad uniendum et coniungendum sibi obiectum et trahendum ad se" (68). Como el conocer es un acto del cognoscente, un acto inmanente, según tantas veces hemos insistido, la acción causal transeúnte de la cosa exterior termina quedando subsumida en un acto del cognoscente, que, gracias a esa acción causal, puede unirse asimilativamente a la cosa sensible.

3.423 LA ASIMILACION CONSTITUTIVA DEL ENTENDIMIENTO AGENTE

En este punto surge el problema de cómo conseguir la undad del acto a nivel intelectual, ya que, como bien sabemos, la quidditas rei sensibilis no se haya en acto en la realidad sensible, sino que el entendimiento accede a ella por una mediación corporal. Pero la acción causal de la cosa sensible, que es la acción de un sensible en acto, queda reducida al ámbito de la sensibilidad. La mediación corporal, por tanto, es necesaria como puerta de acceso al mundo sensible, pero es insuficiente para alcanzar el objeto inteligible. La sensibilidad llega a elaborar por la imaginación el phantasma en el cual se encuentra la quidditas. Y se lo presenta al entendimiento: "has quidem determinatas naturas rerum sensibilium praesentat nobis phantasmata. Quae tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile" (69). Carecen de inteligibilidad por que son representaciones de las cosas sensibles, en sus condiciones materiales e individuales (70). La acción conjunta del cognoscente y de la cosa sensible es insuficiente para presentar al entendimiento su objeto propio. Ello es debido a que la representación que ofrecen es la semejanza de la cosa en acto, y ésta sólo es la cosa sensible, la cosa material, que por su materialidad no es inteligible. A diferencia de Platón, explica el Aquinate, que "Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu: sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu" (71). De los tres principios

básicos de la causalidad, que veíamos anteriormente (72), falta la actualidad del agente.

Por tanto, es preciso introducir una nueva pieza en el esquema del conocimiento que reúna los tres principios básicos, y, fundamentalmente, que esté en acto. Como el efecto de ese agente es lo inteligible en acto, es decir, un objeto inmaterial y universal, es necesario que la causa sea una forma también inmaterial, exenta de corporeidad, separada, en consecuencia, del mundo de lo real sensible. Es la manera de que el "agens enim assimilat sibi patiens; unde in fine passionis oportet passum esse simile agentis" (73). Nos referimos, claro está, al entendimiento agente (74), "al que con tanta superficialidad se tacha frecuentemente de elemento anticuado, cuando en realidad es uno de los prenuncios más claros del meollo mismo de la gnoseología moderna" (75). Estas palabras del Profesor RÁBADE nos alertan en el sentido de que, aunque la función del entendimiento agente sea causal, como lo es la de la cosa sensible, sin embargo lo es de un modo tan especial como para tener un tratamiento específico.

Su necesidad parte de dos evidencias fundamentales: la primera, que las naturalezas de las cosas sensibles no son inmediata y actualmente cognoscibles porque no están en acto, es decir, no pueden ejercer en el cognoscente una acción causal. La segunda evidencia es que el entendimiento maneja conceptos que se refieren a esas naturalezas sensibles. La primera es la que fuerza a hablar de una potencia espiritual especial porque, comparando con la sen-

sibilidad, resulta que "sensus autem qui est in potentia, reduci-
tur in actum per sensibilia actu, quae sunt extra animam; unde non
est necesse ponere sensum agentem. Et similiter non esset necesse
ponere intellectum agentem, si universalia quae sunt intelligibi-
lia actu, per se subsisterent extra animam" (76). El entendimiento
agente cumple los principios aludidos de la causalidad, y por tan-
to, no está sólo en acto, sino que además tiene una forma determi-
nada, espiritual, por la que actúa haciendo al efecto semejante a
sí misma, "est quaedam virtus immaterialis activa, potens alia si-
milis sibi facere, scilicet immaterialia" (77). Expresamente es
considerado "quasi causa efficiens, quod facit omnia in actu, et
dicitur intellectus agens" (78). Es, pues, como una causa eficien-
te, que hace todas las cosas en acto. Conviene detenerse en esta
última expresión.

El fundamento de la apertura del conocimiento finito era,
como se recordará (79), que el entendimiento pudiera hacerse todas
las cosas, a causa de estar en potentia tantum. Pero, apoyándose
en Aristóteles (80), decía Tomás de Aquino que en toda naturaleza
en potencia había que poner algo en potencia para hacerse todas las
cosas en su género, que es el supuesto de la apertura, y algo "quod
est sicut causa agens, et factivum; quod ita se habet in faciendo
omnia" (81). Repartiendo los papeles, "intellectus possibilis est
'quo est omnia fieri', intellectus agens 'quo est omnia facere'"
(82). Para que el alma pueda ser quodammodo omnia es necesaria
una función del entendimiento por la que esas mismas cosas sean he-
chas. El omnia al que se refiere son los inteligibles en acto, lo

que significa que en el entendimiento posible "possint omnia intelligibilia fieri", y que, además, "alius intellectus sit ad hoc quod possit omnia intelligibilia facere in actu; qui vocatur intellectus agens, et est sicut habitus quidam" (83).

La fuerza expresiva de la contraposición del "omnia intelligibilia fieri" y del "omnia intelligibilia facere" no admite componendas. El entendimiento, en una función activa, hace o constituye el objeto que ha de conocer. "Y esto no es una afirmación trivial, sino que implica que el entendimiento entiende formalmente algo que él ha constituido, que ha formado o reproducido" (84). En el presente estadio del trabajo no debe sorprendernos dada la insistencia con la que hemos subrayado la inmanencia del acto y del objeto del conocer (85), que se manifiesta, entre otras cosas, en la espontaneidad del proceso que partiendo de la forma intelligible desemboca en la emanación del verbum (86). Pero se trata de una espontaneidad previa, por la que se produce la misma forma intelligible. Creo que si recurrimos nuevamente a un querido pasaje nuestro del De Veritate, obtendremos algo más de luz. Es aquél en el que Tomás de Aquino, después de distinguir la acción transeúnte de la inmanente, afirma que la intelección pertenece a esta última: "Sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus qui est intelligere" (87). Se refiere al proceso que va desde la unión de la species intelligibilis y el entendimiento hasta la concepción. Pero añade más abajo: "Unde intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens; inquantum scilicet

cet ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui, requiritur actio vel passio" (88). Quiérese decir que, previamente al entender propiamente dicho, se necesita una preparación del objeto y del sujeto para que puedan unirse. Esta preparación consiste en elaborar un objeto adecuado para el entendimiento, es decir, en constituir el inteligible en acto. Efectivamente, "actio quidem, secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibiles actu; passio autem, secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles, et sensus species sensibiles" (89). La acción del entendimiento agente es similar a la de la cosa sensible, es una acción transeúnte que posibilita la acción inmanente en la que consiste propiamente el conocer, y que se compara con ésta como la causa al efecto. "Sed hoc quod est intelligere, consequitur ad hanc passionem vel actionem, sicut effectus ad causam" (90). Todo ello es la espontaneidad del cognoscente, pero se trata de dos espontaneidades muy distintas, tan distintas como la acción transeúnte y la inmanente.

Creo que la reflexión sobre el artículo aludido nos lleva a una serie de afirmaciones muy importantes para la comprensión de la gnoseología tomista. Por de pronto, aunque el conocer sea un acto inmanente, en cuya inmanencia hay que incluir al propio objeto, el conocer necesita de una actividad transeúnte causal. Que viene realizada por dos agentes distintos, a dos niveles también distintos. La acción asimilativa causal de la cosa sensible, nunca discutida y muchas veces utilizada para "cosificar" el pensamiento tomista, proporciona al cognoscente el contenido sobre el que ver-

sa su acto cognoscitivo, porque la cosa al actuar produce algo semejante a sí mismo. Esta es, como vemos, la condición de posibilidad del realismo del conocimiento humano (91). Pero no olvidemos que esta propiedad pasiva, tanto de la sensibilidad como del entendimiento, es "per accidens" (92), lo que significa que la calificación de gnoseología receptivista a la tomista es inadecuada. Para el acto cognoscitivo debe darse la unión con el cognoscente, y es entonces, cuando el sujeto asume el acto de la cosa haciéndolo uno con el suyo propio, cuando conoce en un acto inmanente. En la propia sensibilidad comienza a partir de este momento una función elaboradora activa del cognoscente, hasta desembocar en la producción de los phantasmata.

Para dar el salto del nivel sensible al inteligible aparece el segundo agente indicado, pero no sólo su naturaleza es muy diversa de la cosa sensible, sino su propia función. Y sin embargo, esta función puede encuadrarse dentro de la asimilación causal, con la particularidad de tratarse de una asimilación constitutiva del objeto. La necesidad del entendimiento agente ya la hemos indicado: en los phantasmata, aunque sean semejanzas de las formas de las cosas, no están los inteligibles en acto. Pero es sobre este material sensible sobre el que el entendimiento actúa, y sólo sobre él. El entendimiento agente cambia de objeto en relación a la cosa sensible agente, pues ésta actúa sobre el cognoscente, y más en concreto, sobre la facultad sensible. En cambio, el entendimiento agente actúa sobre un contenido dado, diríamos que sobre un objeto en potencia de inteligibilidad, con su contenido ya constituido en virtud

de la acción asimilativa anterior de la cosa sensible: sobre los phantasmata, es decir, sobre un elemento interior al cognoscente. Por los principios de la asimilación causal, el entendimiento agente ejercerá su efecto asimilador sobre el phantasma, haciéndole semejante a sí, es decir, dotándole de la universalidad e inmaterialidad propias del nivel intelectual. Luego, también varía, en relación a la cosa sensible, el elemento de semejanza transmitido, que, en vez de ser un contenido representativo, es un modo formal de inteligibilidad, o dicho más rotundamente, la inteligibilidad misma.

Este es el sentido, a mi entender, de la rotunda expresión, muchas veces repetida por Tomás de Aquino, de que "intellectus agens facit ipsa intelligibilia esse in actu, quae prius erant in potentia" (93). El entendimiento agente hace inteligible al objeto, o, lo que es equivalente, constituye el objeto del entendimiento. Este es el aspecto transeúnte de la actividad espontánea del cognoscente (94), en tanto que la emanación del verbum es el aspecto inmanente. De modo que la espontaneidad del cognoscente tiene dos fases o momentos: uno, por el que se constituye o se hace el objeto inteligible (95), el otro, en el que se concibe el verbum en el acto de entender. El primero es una espontaneidad transeúnte, el segundo es una espontaneidad inmanente. El primero es la asimilación constitutiva del objeto realizada por el entendimiento agente. El segundo es la asimilación formal del entendimiento posible, donde se da actualmente el conocer.

Se nos podría alegar que esta exposición de la gnoseolo-

gía tomista "moderniza" en exceso su filosofía, al ser vista con ojos actuales. Pero creo que es una interpretación absolutamente fiel, y si he insistido en la inmanencia y espontaneidad del conocer dentro de la síntesis unitaria del cognoscente y lo conocido, no ha sido con ánimo de ocultar el componente pasivo por el que el contenido es la representación de la cosa conocida, a lo que he de dicado parte del capítulo anterior y del presente, sino con el afán "descosificar" su pensamiento de interpretaciones burdas, que han olvidado, u ocultado, todo ese componente activo constitutivo, es pontáneo e inmanente del conocer, por el que el sujeto conoce lo que él mismo ha elaborado. Con palabras del profesor RABADE diríamos "que las filosofías de los grandes pensadores pueden estar muy cercanas a pesar de su lejanía en el tiempo. El interés de una teoría de este tipo se acrecienta por cuanto nos hace ver que, al menos para el conocimiento intelectual, no son antitéticos un realismo y una explicación de la objetividad por vía de constitución" (96). Para terminar con lo que líneas más abajo afirma: "No cabe negar la posibilidad de acercamiento entre esta síntesis tomista y las concepciones modernas, por cuanto en la una y en las otras el conocimiento sólo se consuma tras un proceso elaborador de lo reci bido en el nivel sensoperceptual, siendo lo conocido algo primaria mente del cognoscente, o, dicho con terminología de Sto. Tomás, el acto de lo inteligido y el acto del inteligente en el conocimiento formal son el mismo" (97).

Con la unidad del cognoscente y lo conocido se cierra el círculo de nuestro planteamiento trascendental, pues dicha identi-

- 274 -

dad nos sirvió de punto de partida obtenido a partir del análisis fenoménico del conocer, y ahora nos la encontramos nuevamente en el término del razonamiento, pues no otra cosa que identidad del cognoscente y lo conocido son las distintas modalidades de la asimilación a las que hemos llegado en el transcurso de nuestro trabajo.

NOTAS AL CAPITULO 3.4

(1) VERNEAUX, R. Epistemología General, p.77.

(2) De Veritate, q.2, a.14. - "In mente enim accipiente scientiam a rebus, formae existunt per quamdam actionem rerum in animam; omnis autem actio est per formam; unde formae quae sunt in mente nostra, primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum". De Veritate, q.10, a.4.

(3) Son muy ilustrativos los siguientes párrafos de VERNEAUX: "El argumento específico del idealismo es el principio de inmanencia, y sobre él debemos concentrar la atención. Su fuerza le viene de que enuncia un hecho real, a saber, que el conocimiento es un acto immanente. No produce nada fuera, permanece en el sujeto que lo realiza y lo perfecciona. Es pues cierto que una de las condiciones del conocimiento es la presencia de las cosas en el espíritu. Pero no puede deducirse de ello que el espíritu esté cerrado sobre sí mismo como las mónadas de Leibniz y que solamente conozca sus propias ideas.

En primer lugar, quizá las cosas no dejan de tener relación con el espíritu, tal vez no son de una naturaleza radicalmente heterogénea al pensamiento. Esto es cierto de las cosas materiales en el cartesianismo: un cuerpo es una porción de extensión, y no tiene nada en común con el espíritu cuya esencia es el pensamiento. Pero esta metafísica dualista no se impone necesariamente.

Se puede muy bien admitir, y a mejor título, que las cosas tienen una forma que las constituye en su naturaleza y las hace a la vez activas y cognoscibles. En este caso, entre las cosas y el espíritu se dará aquel parentesco que es condición del conocimiento. En resumen, el idealismo supone una cosmología cartesiana, de modo que si se rechaza esta cosmología, se derriban las puertas de la prisión.

El idealismo supone también una psicología cartesiana. El pensamiento del idealismo está encerrado en sus ideas, pero el conocimiento del realismo está abierto al ser. Un más allá del pensamiento es impensable, nos dicen. Es muy posible, responderemos, pero nos da lo mismo, ya que lo que nos interesa no es el pensamiento puro, vaciado de todo objeto por la duda metódica, sino el conocimiento. Ahora bien, es evidente que el conocimiento llega de rondón y directamente a una cosa distinta de él mismo. Llega a 'lo otro como tal', como se decía en lenguaje escolástico; llega a las 'cosas en sí', como se dice en lenguaje kantiano; llega a los 'existentes', como se dice actualmente. Primero son conocidas las cosas o los seres. El sujeto no conoce su conocimiento y su propia existencia más que por una reflexión que es necesariamente secundaria. Esta propiedad que tiene el conocimiento de referir se a otro, de apuntar hacia un objeto, se llama intencionalidad. Ha sido redescubierta por la fenomenología contemporánea, y podemos hacer nuestras algunas de sus fórmulas: 'Toda conciencia es conciencia de algo' (Husserl), 'el mundo está siempre ya ahí' (Heidegger), 'la conciencia es extática' (Sartre), 'el problema del mundo exterior no tiene absolutamente ningún sentido' (Marcel)".
VERNEAUX, R., l.c., pp.76 ss.

- (4) Ibid, p.80.
- (5) De Veritate, q.8, a.8. - "Cum omnis similitudo attendatur secundum aliquam convenientiam alicuius formae, oportet quod quaecumque sunt similia, ita se habeant, quod vel unum sit causa alterius, vel ambo ex una causa causentur." De Veritate, q.2, a.14.
- (6) De Veritate, q.2, a.14.
- (7) Ibid.
- (8) I, q.56, a.1.
- (9) Cf. supra 3.223.
- (10) "Non potest autem dici quod res scitae a Deo sint causa scientiae in eo; cum res sint temporales, et scientia Dei sit aeterna, temporale autem non potest esse causa aeterni. Similiter non potest dici quod utrumque ab una causa causetur; quia in Deo nihil potest esse causatum, cum ipse sit quidquid habet." De Veritate, q.2, a.14.
- (11) Ibid.
- (12) Cf. supra 3.31.
- (13) "Sed scientia angelorum non est causata a rebus, neque causa rerum; sed utrumque est ab una causa; sicut enim Deus formas universales influit rebus, ut subsistant, ita similitudines earum influit mentibus angelorum ad cognoscendum res." De Veritate, q.2, a.14.
- (14) Contra Gentes, I, c.65.
- (15) Cf. supra 3.31, notas 21 y 22.
- (16) "Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei: sed est sua perfectio et suum intelligibile." I, q.14, a.2 ad 2.
- (17) Cf. supra 3.31, notas 39, 40, 41 y 42.
- (18) I, q.4, a.3.
- (19) Ibid.
- (20) Cf. supra 3.327, nota 164.
- (21) De Veritate, q.10, a.4.
- (22) Cf. supra 3.121.
- (23) De Potentia, q.2, a.1. Cf. I, q.25, a.1 ad 1 y Contra Gentes, I, c.17. - "Omne agens agit, secundum quod est actu." De Potentia, q.3, a.1. Cf. ibid., q.5, a.8 y De Veritate, q.2, a.3.
- (24) Cf. De Potentia, q.7, a.5; o.c., q.7, a.1 ad 8; o.c., q.3, a.6; De Veritate, q.2, a.3; Contra Gentes, I, c.49.
- (25) De Veritate, q.2, a.3.
- (26) I, q.4, a.3.
- (27) Ibid.
- (28) Ibid.
- (29) Ya ARISTOTELES, según afirma FABRO, "concibe el ejercicio de la causalidad entre los seres como un proceso de asimilación." FABRO, Cornelio. Percezione e pensiero, Morcelliana, Brescia, 1962, pág. 46.
- (30) RAEYMAEKER, L. Filosofía del ser, traducción de Ma Dolores Mouton y Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1956, p.389.
- (31) "Omnis effectus in sua causa aliquantulum praeexistit similitudo: cum omne agens agat sibi simile." Contra Gentes, I, c.49. - "In agente namque per naturam, invenitur forma effectus secundum quod agens in sua natura assimilatur sibi effectum, eo quod omne agens agit sibi simile." De Potentia, q.7, a.1 ad 8.
- (32) "Et cum omne agens agit sibi simile, nihil etiam fit nisi se-

cundum quod actu est." De Potentia, q.3, a.6.

(33) De Veritate, q.10, a.4.

(34) Ibid.

(35) Contra Gentes, I, c.65.

(36) Cf. supra 3.224.

(37) Cf. supra 3.223.

(38) De Veritate, q.2, a.5, D).

(39) Cf. supra 3.224.

(40) De Veritate, q.2, a.5, D).

(41) Cf. supra 3.222.

(42) Cf. supra 3.223 y 3.224.

(43) Cf. supra 3.224.

(44) In Boetium de Trinitate, Prooemium, q.1, a.2 ad 3.

(45) VERNEAUX, R. Filosofia del hombre, p.61. - "Et sicut dictum est in tertio Physicorum, quod actio et passio sunt unus actus subiecti sed differunt ratione, prout actio signatur ut ab agente, passio autem ut in patiente, ita supra dixit, quod idem est actu sensibilis et sentienti subiecto, sed non ratione." In de Anima, III, l.II, n.592.

(46) De Malo, q.6, art. unico.

(47) Ibid.

(48) Cf. supra 3.21.

(49) MARECHAL, J., o.c., V, p.392.

(50) In Metaphysicorum, V, l.II.

(51) In de Anima, II, l.XXIV, n.551.

(52) I, q.84, a.1. - "Omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis." I, q.75, a.5.

(53) I, q.78, a.3. - Véase más por extenso: "Dicendum igitur, quod licet hoc sit omni patienti, quod recipiat formam ab agente, differentia tamen est in modo recipiendi. Nam forma, quae in patiente recipitur ab agente, quandoque quidem habet eundem modum essendi in patiente, quem habet in agente: et hoc quidem contingit, quando patiens habet eandem dispositionem ad formam, quam habet agens: quodcumque enim recipitur in altero secundum modum recipientis recipitur. Unde si eodem modo disponatur patiens sicut agens, eodem modo recipitur forma in patiente sicut erat in agente; et tunc non recipitur forma sine materia. Licet enim illa et eadem materia numero quae est agentis, non fiat patientis, fit tamen quodam modo eadem, inquantum similem dispositionem materiale ad formam acquirit ei quae erat in agente. Et hoc modo aer patitur ab igne, et quicquid patitur passione naturali.

Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium modum essendi, quam sit in agente; quia dispositio materialis patientis ad recipiendum, non est similis dispositioni materiali, quae est in agente. Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, inquantum patiens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam." In de Anima, II, l.XXIV, nn. 552 y 553.

(54) In de Anima, II, l.XXIV, n.554.

(55) Ibid., n.551. - "Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia." I, q.14, a.1.

(56) Ibid., n.554.

(57) De Veritate, q.10, a.4. - "Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis." I, q.12, a.4. - "Scientia est secundum modum cognoscentis: scitum enim est in sciente secundum

modum scientis." I, q.14, a.1 ad 3.

(58) "Si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur." I, q.78, a.3.

(59) Cf. supra 3.321.

(60) I, q.84, a.1.

(61) Ibid.

(62) I, q.78, a.3. - Un tratamiento más completo se da en la Quaestio De Anima, q.un., a.13.

(63) "Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in 'visu'." Ibid.

(64) Ibid.

(65) "Ex parte autem organi, est immutatio naturalis in 'tactu' et 'gustu': nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum." Ibid.

(66) MARECHAL, J., o.c., V, p.166.

(67) Ibid., pp. 136-137.

(68) JUAN DE SANTO TOMAS, Cursus Philosophicus Thomisticus, De Anima, q.6, a.2 ; III, 182 a 33.

(69) Contra Gentes, II, c.77.

(70) "Cum sint similitudines rerum sensibilibus etiam secundum conditiones materiales, quae sunt proprietates individuales, et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt intelligibilia actu." Ibid.

(71) I, q.79, a.3. - "Sed quia Aristoteles ponit, quod quidditates rerum sensibilibus sunt in materia, et non intelligibiles actu." In de Anima, III, l.X, n.731.

(72) Cf. supra 3.41.

(73) In de Anima, II, l.IX, n.339.

(74) "Oportet igitur, si intellectus possibilis debet moveri ab intelligibili, quod huiusmodi intelligibile per intellectum fiat. Et cum non possit esse id quod est, in potentia ad aliquid factum ipsius, oportet ponere praeter intellectum possibilem intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quae moveant intellectum possibilem." De Anima, q. un., a.4. - El intelecto agente "comparatur igitur ut actus respectu intelligibilium, inquantum est quaedam virtus immaterialis activa, potens alia similia sibi facere, scilicet immaterialia." In de Anima, III, l.X, n.739.

(75) RABADE, Sergio. La gnoseología tomista a la luz del pensamiento actual, en "Estudios Filosóficos", 63-64 (Mayo-Diciembre 1974), pág. 209.

(76) De Spiritualibus Creaturis, q.un., a.9. - Seleccione algunos de los múltiples pasajes en los que Santo Tomás muestra la necesidad del intelecto agente: "Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem." I, q.79, a.3. - "Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu, per modum abstractionis." Ibid., ad 3. - "Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu: et haec potentia animae vocatur 'intellectus agens'" Contra Gentes, II, c.77. - "Necesse habuit ponere aliquam virtutem quae faceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia ac

tu, abstrahendo species rerum a materia et conditionibus individuandis; et haec virtus vocatur intellectus agens." De Spiritualibus Creaturis, q.un., a.9. - "Res enim materiales, ut Commentator dicit, non sunt intelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles, sunt enim intelligibiles in potentia tantum; sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis, sicut et colores actu visibiles per lumen solis." De Veritate, q.2, a.2. Cf. In de Anima, III, l.X, nn. 728-739.

(77) In de Anima, III, l.X, n.739.

(78) Contra Gentes, II, c.78.

(79) Cf. supra 3.221.

(80) Cf. supra 3.2, nota 18. - "Sed contra est quod Philosophus dicit, in III De Anima, quod 'sicut in omni natura, ita et in anima est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere'. I, q.79, a.3, se contra.

(81) In de Anima, III, l.X, n.728.

(82) I, q.88, a.1.

(83) In de Anima, III, l.X, n.728.

(84) RABADE, S., l.c., p.214.

(85) Cf. supra 3.124.

(86) Cf. supra 3.327.

(87) De Veritate, q.8, a.6.

(88) Ibid.

(89) Ibid.

(90) Ibid.

(91) Cf. supra 3.41.

(92) "Unde intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens." De Veritate, q.8, a.6.

(93) In de Anima, III, l.X, n.730. - "Et sic faceret eas intelligibiles." Ibid., n.731. - "Ea quae sunt intelligibilia in potentia, facit intelligibilia in actu." Ibid., n.739. - "Necesse habuit ponere aliquam virtutem quae faceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu." De Spiritualibus Creaturis, q.un., a.9. - "Oportet igitur ... quod huiusmodi intelligibile per intellectum fiat.... Oportet ponere ... intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu." De Anima, q.un., a.4. - "Intellectus agens facit intelligibilia actu." I, q.88, a.1. - Véanse más textos en la nota 76 de este mismo capítulo.

(94) "Esta virtus activa o potencia constitutiva tiene como carácter definitorio la actividad o 'espontaneidad', si se nos permite usar una palabra familiar al pensamiento moderno." RABADE, S., o.c., p.211.

(95) Esto es lo que corresponde a la abstracción que, en realidad, es una mediación elaboradora del inteligible. Por apartar del núcleo del tema de este trabajo considero innecesario desarrollar sus ideas, pero creo que queda claramente incluida dentro de este proceso transeúnte espontáneo del entendimiento agente, por el que se elabora el objeto inteligible.

(96) L.c., p.215.

(97) Ibid.

P A R T E I I
=====

NATURALEZA DE LA ASIMILACION
=====

4.1 DEFINICION DE LA ASIMILACION

Como comienzo del desarrollo de la segunda parte de la tesis conviene ver su relación interna con el planteamiento trascendental realizado en la primera parte. Porque de este modo se nos mostrará la coherencia de la investigación, y el sentido de dedicar esta parte a la naturaleza de la asimilación. Quiero decir que el planteamiento trascendental nos ha conducido al tema de la asimilación como la cuestión última en la que se culmina la explicación del conocimiento humano. No conviene olvidar que el intento de esta tesis es encontrar la esencia del conocimiento humano, y que, para ello, hemos comenzado con un planteamiento trascendental que nos diera las condiciones de posibilidad del conocimiento en general y en sus varios niveles. No olvidemos tampoco que el punto de partida lo obtuvimos de unos análisis fenomenológicos coincidentes, en líneas generales, con el pensamiento de Tomás de Aquino. Dicho punto de partida, la identificación del cognoscente y lo conocido, nos ha servido como referencia constante para determinar las condiciones de posibilidad del conocimiento. Téngase en cuenta, además, que la posible provisionalidad de ese punto de partida

ha sido teóricamente fundamentada desde el momento inicial en el que el conocimiento ideal perfecto, el divino, se nos presentaba como la identidad real del cognoscente y lo conocido en su propia esencia.

Esto nos ha permitido evitar un planteamiento convencional del tema de la asimilación, en el que deberíamos comenzar delimitándola de otros modos de conocer, para continuar preguntándonos por su género, especie y propiedades. El planteamiento trascendental ha ido orillando, a lo largo de su desarrollo, todo lo que no constituye para Tomás de Aquino el conocer humano, y, por tanto, ha quedado hecho el encuadramiento científico de la asimilación. Mediante un resumen esquemático, vamos a proceder a continuación a mostrar lo alcanzado, viéndolo bajo el nuevo prisma de la asimilación.

El punto de partida fenoménico de la identificación del cognoscente y lo conocido ha quedado justificado en el sistema del Aquinate como el modelo ideal y perfecto del conocimiento, que, en tanto que perfecto e ideal, se constituye en el conocer del ser perfecto e ideal, en el cual se da dicha identidad en el modo máximo posible, el óntico o real. La pregunta por la condición de posibilidad de la identidad real ha llevado al esse como el último acto actualizador de todas las identidades. De esta condición de posibilidad absoluta de todo conocimiento se derivan tres propiedades esenciales a todo conocimiento: que el esse es el fundamento de todo cognoscente y de todo lo conocido; que el acto de conocer

sea inmanente, incluyendo el objeto en la inmanencia, y, en tercer lugar, que la inmaterialidad es necesaria tanto para el sujeto como para el objeto. Estas tres propiedades pertenecen a todo conocimiento, sea cual sea su nivel óntico o gnoseológico, y por tanto pueden considerarse, a su vez, como condiciones de posibilidad absolutas, derivadas, del conocer. Ello quiere decir que pertenecen también, como es obvio, al conocimiento humano.

Pero la identidad real es la proyección ideal de un modelo a su realización ejemplar, y, como toda proyección ideal, toma como base de referencia la identidad intencional propia del conocer de los seres finitos. El elemento reductivo desde la identidad real a la intencional es la potencia, que es el fundamento metafísico de la dualidad del conocimiento. Con ello aparece una propiedad, de la que hemos hablado de pasada, reservándonos para esta segunda parte su tratamiento, que es la alteridad. De manera que todo conocimiento finito en el que haya un conocer de algo diverso del sujeto, se manifiesta con la propiedad de la alteridad. Por tanto, cuando el hombre conoce las cosas sensibles; es bajo el aspecto de la alteridad. Esta propiedad es la que modaliza la identificación intencional.

La capacidad comunicativa de la forma establece la relación entre el cognoscente y la cosa conocida, dando lugar a la aparición de un orden nuevo de lo real que es el intencional. La identidad dentro de la inmanencia en un esquema de alteridad sólo puede realizarse gracias a una representación - similitudo - de la co-

sa, por la que ésta entra en el mundo del cognoscente. Aquí aparece la asimilación. Es el conocimiento que necesita de una semejanza de la cosa. Según el modo en que la cosa, mediante la representación, se une al cognoscente, se origina una tipología de la asimilación. Gracias a la forma representativa, la cosa se hace presente identificándose al cognoscente, en cuya virtud el conocer apunta intencionalmente a la cosa, y en cuya virtud, también, el cognoscente queda capacitado para desenvolver un proceso espontáneo inmanente conducente al término cognoscitivo.

Finalmente, la recepción de la forma representativa se debe a la función causal asimiladora de la cosa sensible, por la que se justifica el realismo cognoscitivo. Esta función asimiladora de la realidad sensible diferencia el conocer humano de los niveles superiores independientes de toda mediación corporal. Como le diferencia de los niveles puramente sensibles la función asimiladora del entendimiento agente por el que se constituye el objeto del entendimiento. Esta doble función causal asimiladora se sitúa en un ámbito preparatorio, previo a la identificación, y por tanto, previo al conocer mismo, pero que se incluye aquí, no sólo por su necesidad, sino porque, gracias a esta función asimiladora, la identificación cognoscitiva se modaliza como un asemejarse procesual a la cosa sensible.

En consecuencia, el planteamiento trascendental que se pregunta por las condiciones de posibilidad de la identificación del cognoscente y lo conocido, nos lleva a un modo específico de

identidad que es la asimilación, por el cual el hombre conoce la realidad. Y nos pone en condiciones de formular una definición de la asimilación: es la identificación del cognoscente y lo conocido en la alteridad mediante una representación procedente de la realidad sensible.

Esta definición corresponde a la asimilación como esencia del conocimiento humano, pero con una leve corrección puede extenderse a todo conocimiento de algo otro diverso de sí mediante la sustitución del agente sensible por un agente genérico. En este caso la definición de la asimilación, como modo de conocimiento, hecha abstracción de su concreción al hombre, sería la siguiente: la identificación del cognoscente y lo conocido en la alteridad mediante una representación procedente de un agente causal. Creo que el siguiente texto confirma la definición propuesta: "Omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum: sic enim intellectus in actu fit intellectum in actu, et sensus in actu sensibile in actu, inquantum eius similitudinem informatur" (1). En él se nos muestra la asimilación como la identidad en la alteridad mediante una semejanza recibida por información. En relación a la expresión omnis cognitio, recuérdese lo dicho en la deducción trascendental de la condición de posibilidad relacional (2), en la que la interpretamos como una generalización inexacta realizada a partir de lo que acaece en el conocimiento humano.

4.11 LA IDENTIDAD

La identidad del cognoscente y lo conocido es tesis continuamente mantenida por Tomás de Aquino, que no sólo aparece como el conocimiento ideal y perfecto del Ser divino, sino como característica esencial a todo conocimiento. Es el fruto de la generalización de la tesis aristotélica expresada a nivel sensible, que, en la versión latina del De Anima comentada por el Aquinate, viene así expresada: "sensibilis autem actus et sensus idem est, et unus; esse autem ipsorum non idem" (3). Y que poco más abajo extiende el propio ARISTOTELES al nivel intelectual: "Et ipse autem intelligibilis est, sicut intelligibilia. In his enim quae sunt sine materia, idem est intellectus, et quod intelligitur. Scientia namque speculativa, et sic scibile idem est" (4).

Tomás de Aquino recoge esta identidad a los dos niveles, sensible e intelectual, y a nivel general. De modo que "cognoscens in actu, est ipsum cognitum in actu" (5), o, dicho de otra manera, "omnis cognitio est per unionem rei cognitae ad cognoscentem" (6). Se trata, sin más, de una generalización lógica de lo que acontece en los dos modos en que se divide el conocer. Referido directa y conjuntamente a estos dos niveles existen numerosos pasajes, entre los cuales puede destacarse el siguiente, por su mayor semejanza con el texto aristotélico: "Intellectum in actu et intelligens in actu, sunt unum, sicut et supra dixit, quod sensibile in actu et sensus in actu sunt unum. Est autem aliquod intelli-

gibile in actu, per hoc quod est in actu a materia abstractum ... Id est si accipiamus intelligibilia actu, idem est intellectus et quod intelligitur, sicut idem est sentiens in actu et quod sentitur in actu" (7). Más sencillito todavía: "Unde dicitur in libro De Anima, quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu" (8). Como es lógico abundan también los pasajes referidos sólo al conocimiento sensible: "Idem est actu sensibilis et sentientis subiecto, sed non ratione" (9). Y sólo al conocimiento intelectual: "Intellectus in actu est intellectum in actu" (10).

El planteamiento trascendental de la primera parte de este trabajo ha resuelto ya el problema de la justificación de la necesidad y de la existencia de la identificación. Conviene, no obstante, observar cómo la identidad se expresa siempre bajo la noción de la unidad de un solo acto, y cómo el acto, bajo la forma del esse, era la condición de posibilidad absoluta de todo conocimiento. La identidad del cognoscente y lo conocido se basa en la unidad del acto, en tanto que participación del esse como acto. Entiéndase que se trata de la actualización del cognoscente y lo conocido, o, como dice MARECHAL, la "coincidencia del inteligente y de lo entendido, del sujeto y del objeto, en la identidad de un acto: he aquí todo el secreto metafísico del conocimiento como tal. El conocimiento es la prerrogativa del acto, del acto luminoso para sí, por ser indistante de sí; toda opacidad proviene de la potencia que divide al acto respecto de sí mismo" (11). Porque el cognoscente y la cosa conocida, en cuanto están en potencia de ser

cognoscente y conocido, son perfectamente distintos entre sí, "nam intellectus possibilis et res quae intelligitur, non sunt idem ... sicut et de sensu idem dixerat, quod sensus et sensibile in potentia differunt" (12). Se unen al actualizarse, de manera que esa actualización es la misma, en uno que en el otro, al ser un solo acto, por lo que "sensus et sensibile in actu sunt unum et idem" (13). Recordemos, en este momento, las palabras ya citadas (14) de ZUBIRI: "La actualidad en inteligencia sentiente es, pues, 'a una' actualidad de lo inteligido y de la intelección" (15). O también estas otras: "Si se quiere, hay dos cosas actuales distintas en una sola actualidad" (16).

La unidad del acto es profunda y actualizadamente entendida por Karl RAHNER: "La perfecta actualidad entitativa del intelecto es lo actualmente conocido, afirmación de esencia que es también convertible: lo conocido actualmente debe ser actualidad entitativa del mismo intelecto para poder ser lo que es. En tales formulaciones, intelecto supone por conocimiento en general. En esta afirmación de santo Tomás, se contiene expresamente la hoy tan famosa comprensión ontológica de la metafísica (en oposición a una manera de ver puramente óntica). El conocer es concebido como subjetividad del ser mismo, como 'ser cabe sí' del ser. El ser mismo es ya la primigenia unidad de ser y conocer, es ontológico; y toda unidad actual de ser y conocer en el proceso del conocimiento, es sólo la potenciación de aquella síntesis trascendental, que el ser mismo 'en sí' es" (17). El fundamento se encuentra, compartiendo nuestra tesis, en el esse: "El ser es el origen único que hace bro

tar de sí al conocer y al ser conocido, precisamente como característica propia suya, fundando así la posibilidad intrínseca de una previa, esencial e inmanente relación recíproca de ambos. El conocer es la subjetividad del ser mismo. El ser mismo es la primigenia unidad 'unificante' del ser y del conocer en su 'realizada unidad' en el 'ser conocido'. En éste se encuentran ambos, no de manera adventicia, no meramente traídos el uno al otro fácticamente y desde fuera, sino actualizados en su originaria relación recíproca" (18). Continúa más adelante: "El punto de partida fundamental para una justa comprensión de lo que es el conocimiento, se debe ver más bien en que el ser es por sí mismo conocer y 'ser conocido', en que el ser es 'ser cabe sí'. 'Intellectus in actu perfectio est intellectum in actu'" (19). Me interesa subrayar la interpretación que hace RAINER del objeto en acto como perfección, porque coincide plenamente con la expuesta a lo largo de este trabajo, especialmente en el tratamiento de los objetos formales de las facultades como aprioris objetivos (20), que se nos ofrecían como la recuperación del acto en que consiste esencialmente el conocer. Por esto compartimos, para terminar estas referencias a RAINER, la siguiente afirmación: "Sería un puro equívoco interpretar la identidad del conocer y lo conocido que estas y semejantes fórmulas expresan, en el sentido de que lo conocido, como tal, tiene que ser conocido precisamente por un cognoscente como tal; y que el cognoscente, como tal, tiene que tener precisamente un objeto de conocimiento. Perfectio significa más bien una actualidad entitativa del intelecto como ente" (21).

Con una estructura conceptual rígidamente aristotélica, aborda el Cardenal CAYETANO la identidad entre el cognoscente y lo conocido, haciendo ver su originalidad y exclusividad en el orden de lo real. "In nulla natura possunt adeo elevari materia, et forma, subjectum, et accidens, ut unum sit idem alteri salvis rationibus eorum, ut de cognoscente, et cognito comperimus" (22). El conocimiento pertenece a un orden diverso al natural, para el cual debemos utilizar una conceptualización propia, por lo que observa CAYETANO "quam rudes fuerint" aquéllos que trataron del conocer "tamquam de aliis rebus judicant" (23). Hay que situar la mente en un nivel más alto y sutil para poder entender de los problemas del conocimiento. "Et discas elevare ingenium, aliumque rerum ordinem ingredi" (24). Para ello muestra la diferencia que existe entre la unión cognoscitiva y la máxima unión en el orden natural, que es la unión sustancial de forma y materia. Se remite como autoridad a AVERROES que, en su Comentario al De Anima de Aristóteles, afirmaba que de la unión del entendimiento posible y la "intentio intellecta in actu" lo que "componitur ex eis non est aliquod tertium aliud ab eis, sicut est de aliis compositis ex materia et forma" (25). De esta idea de que la unión cognoscitiva no produce un ser distinto del cognoscente y la cosa, concluye CAYETANO que se trata de una unión mayor que la de forma y materia: "cognoscens, et cognitum sunt magis unum, quam materia, et forma ut egregie dixit Averr. in 3 de anima comm.5" (26). La fuerza de la expresión "sunt magis unum, quam materia, et forma" es considerable para intentar mostrar, dentro de un esquema metafísico aristotélico, la intensidad de la unión cognoscitiva. Pero más considerable todavía es a

nuestro entender la conclusión que se deriva, puesto que la razón de esa peculiar unión es que de ella no surge una tercera naturaleza, como acontece por el contrario con la materia y la forma, y no existe esta tercera naturaleza porque su unidad consiste "in hoc, quia unum est aliud" (27). La unión es, pues, identidad, en la que "cognoscens est ipsum cognitum actu, vel potentia. Materia autem nunquam est ipsa forma" (28).

Interesa sobremanera analizar estas conclusiones a la luz de nuestro planteamiento trascendental. Porque la unión cognoscitiva se convierte en identidad para CAYETANO en virtud de un axioma metafísico que dice: "Idem enim iudicium est de esse, et de uno, cum eandem naturam significant, ut in 6 Met. dicitur" (29). El argumento es que, puesto que el cognoscente es lo conocido, la unión debe corresponderse a su ser, y por tanto es la unión máxima posible de la identidad de un solo ser. Esto equivale claramente a la idea expuesta por nosotros de que el esse es la condición de posibilidad absoluta de la identidad del cognoscente y lo conocido (30), dado que esta identidad proviene del ser único que es el ipsum esse. Pero, además, la comparación con la unión de materia y forma nos lleva a ver que eso es así, porque se trata, en realidad, de la unión de forma y forma, lo cual, trasladado al nivel del acto, significa que es la unión de acto y acto, del acto del cognoscente y el acto de lo conocido, es decir, la unidad de un solo acto.

La identidad propuesta por CAYETANO escandaliza al metafísico SUAREZ, que no habría logrado según aquél "elevare ingenium,

aliumque rerum ordinem ingredi" (31). En efecto, afirma SUAREZ que "illud tamen dictum in rigore falsum esse censeo. Nam inter materiam et formam substantialis unio datur, ex illisque fit per se unum; inter potentiam vero et obiectum non potest intelligi unio plusquam accidentalis" (32). Su esquema teórico se desenvuelve bajo los modos metafísicos de unión sustancial y unión accidental, y, bajo esta óptica, la unión entre la potencia y su objeto es la que corresponde a la inherencia de un accidente en la sustancia. La concepción representativa del conocimiento priva sobre la identificación inmanente, y de esta suerte la unión entre el cognoscente y lo conocido se concibe como la unión entre la facultad y la forma representativa. El núcleo de la argumentación es como sigue. Los accidentes inhieren entitativamente en la sustancia, no uniéndose a ella, sino distinguiéndose realmente. Premisa a la que no puede reprochársele defecto alguno desde el ángulo aristotélico. Ahora bien, las species son accidentes que advienen al cognoscente con el fin de sustituir al objeto y permitir su conocimiento. Luego, las species inhieren entitativamente en la potencia, y se distinguen realmente de ella, repugnando a la naturaleza de ambas su posible identificación. Con lo cual no se niega absolutamente toda unión; cabe que la species y la potencia estén unidas accidentalmente: "inter potentiam et speciem intentionalem esse solum accidentalem unionem, ut pote inter accidens et subiectum, neque ullam maiorem posse excogitari" (33). Pero esta unión accidental (34) no permite afirmar que el intelecto en acto sea uno con lo inteligible en acto, del mismo modo que la blancura no es una con la nieve.

Un pasaje del propio Tomás de Aquino (35) podría dar la impresión de que estuviera concebido como respuesta a la posición de SUAREZ, pues se refiere expresamente al modo cómo hay que concebir la identidad del cognoscente y lo conocido por medio del intermediario de la forma representativa. La identidad del sentido en acto y lo sensible en acto no hay que concebirla como si la facultad sensible fuera la forma representativa, e igualmente la del entendimiento en acto y lo entendido en acto como si la sustancia del entendimiento fuera la semejanza por la que entiende. En este caso se trataría de una especie de unión entitativa, que es lo que SUAREZ denuncia como imposible. Dicha identidad hay que entenderla, en cambio, en el sentido de que "ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia", o, lo que es equivalente, en el sentido de que "illa similitudo est forma" (36) del entendimiento. Como la unión de una sola forma o de un solo acto, según hemos expuesto repetidas veces.

La comprensión de ambas posiciones se logra plenamente si atendemos a los dos aspectos que la forma representativa posee, el representativo y el entitativo (37). Pero el conocimiento propiamente dicho se debe al primero: "aliquid cognoscitur, secundum quod est in cognoscente repraesentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens" (38). La forma representativa tiene un modo de existencia en el cognoscente, pero "non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente, res cognoscitur, sed per modum quo similitudo in intellectu existens est repraesentativa rei" (39). Y es en este modo representativo en el que se da la identidad entre el cognoscente y lo conocido, correspondiendo al orden

intencional (40).

La distinción de los dos aspectos de la forma representativa origina dos modos diversos de información, uno entitativo y el otro intencional, siendo éste el que transforma al cognoscente en la cosa, como nos lo aclara concisamente JUAN DE SANTO TOMAS: "Speciem informare dupliciter potentiam, scilicet entitative seu inhaerendo, intentionaliter autem et vice obiecti perficiendo seu potius transformando potentiam in obiectum" (41). Reducida a la información entitativa resultaría, en efecto, que la unión entre la species y la potencia sería meramente accidental. Pero esta vertiente de la forma representativa es la menos interesante desde el punto de vista cognoscitivo. Se limita a informar físicamente a la potencia, pero no la influye objetivamente, es decir, en cuanto al objeto que representa. La información intencional posee la primacía en el orden cognoscitivo, y precisamente por ella tiene sentido la información entitativa. En efecto, la species tiene la peculiaridad de ser una forma representativa de un objeto, de manera que, aparte de la información entitativa, puede ejercer otra información por parte del objeto que representa, la cual resulta evidente que sea la propiamente cognoscitiva. "Species inter omnes alias formas hoc habet speciale, quod non solum informat pro se, sed vice alterius, scilicet obiecti, imo propter se non requiritur, sed propter obiectum, a quo perficitur potentia sine hoc, quod cum ipso obiecto constituat naturam aliquam" (42).

Si la species entitativamente considerada informa a la

potencia dando lugar a cierta naturaleza distinta, que es la potencia informada, bajo su aspecto intencional, en cambio, no produce algo distinto de ambas, sino que modifica a la potencia haciéndola el objeto, es decir, origina que el cognoscente se haga lo conocido. "Obiectum repraesentatum in specie non accipit aliquod esse a subiecto nec constituit cum illo aliquam naturam, sed ita praesentatur potentiae, quod determinat et actuatur illam intelligibiliter sine hoc, quod realiter alteret illam et transmutet aut componat aliquod tertium cum illa" (43). Fijémonos que JUAN DE SANTO TOMAS insiste en la misma idea de CAYETANO de que la identidad cognoscitiva tiene la peculiaridad de no dar lugar a algo diverso a los dos miembros de la unión, a una determinada naturaleza, sino al mismo cognoscente en acto de conocer.

Por tanto, siguiendo a Tomás de Aquino, podemos decir que en el conocimiento se dan dos uniones, una entitativa y otra intencional, que corresponden a la de la semejanza de la cosa, en tanto que existe en el cognoscente, y en tanto que se refiere a la cosa, respectivamente. Y como el conocimiento de la cosa es "per modum quo similitudo in intellectu existens est repraesentativa rei" (44), será la unión intencional la propiamente cognoscitiva. Es lo que explica JUAN DE SANTO TOMAS: "Ergo si ab entitate speciei non specificatur, bene tamen ab obiecto repraesentato, alia unio seu actuatio aut determinatio debet intercedere inter obiectum repraesentatum et potentiam, et haec dicitur unio intelligibilis seu intentionalis, inter entitatem vero speciei et potentiam est unio accidentalis, id est inhaerentiae" (45). Aparte, pues, de

la unión accidental entre la species y la potencia, está la unión intencional entre el objeto representado y la potencia, que es la unión plenamente cognoscitiva. Y es en este plano inteligible donde se da la identificación entre el sujeto cognoscente y la cosa conocida.

4.12 LA ALTERIDAD

La identificación cognoscitiva se refiere siempre a dos miembros, el cognoscente y la cosa conocida, que, salvo en el conocimiento por esencia propio de Dios y del autoconocimiento de los intelectos puros, se trata de "dos términos o realidades distintas unidas en un solo acto o actualidad común" (46), o, sustituyendo nuestras palabras por las de ZUBIRI, "dos cosas actuales distintas en una sola actualidad" (47). El ser en potencia es la causa de la sustitución de la identidad real, propia del acto puro, por la identidad intencional, propia del dualismo de lo real (48). La realidad dual del conocimiento indica que la cosa conocida es distinta onticamente del cognoscente, es algo "otro", un alter. Recordemos que cuando Tomás de Aquino distingue los seres cognoscentes de los no cognoscentes dice que "non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente" (49). Esa propiedad de poseer la "formam rei alterius", o de recibir la "per

fectio quae est propria unius rei" (50), es la alteridad.

La propiedad de la alteridad debe someterse a ciertas precisiones, algunas obvias, y otras menos evidentes, porque la confusión en la comprensión del término ha dado lugar a errores graves, e incluso a encendidas polémicas. Para no marrar en las distinciones hay que tener en cuenta la idea básica de que la alteridad es una propiedad del conocer y que, por tanto, ha de encuadrarse en un marco de identificación del cognoscente y lo conocido, que es lo característico de todo conocimiento. Luego, cuando Tomás de Aquino afirma que el cognoscente posee la forma de otra cosa, o que recibe la perfección que es propia de una cosa, está afirmando también que el cognoscente se identifica a dicha forma o perfección de otra cosa. En el curso de nuestra investigación es to elemental, y evita caer en graves errores de interpretación de la gnoseología tomista en un sentido receptivista, o en recelos infundados de reforzamiento de la cosa en detrimento de la identidad inmanente del conocer.

Esta distinción lleva a una segunda no menos obvia, y es la de que la identificación con una forma ajena no supone la desaparición de la propia subsumida en aquélla, ni la de la ajena subsumida en la propia, porque se trata de una identificación no real, sino intencional. Ello supondría la desaparición de la dualidad del conocer, y concebir el conocimiento según el modelo del ser físico, prescindiendo del orden intencional.

La tercera precisión es también clara desde nuestra perspectiva, pero dió lugar a una curiosa polémica en la tercera decena de este siglo. Todo depende de cómo se interprete la expresión formam rei alterius. No es lo mismo poseer formam alteram, que formam rei alterius. Lo primero pertenece a la alteración física, y, por tanto, afecta también a los seres no cognoscentes que pueden recibir formas, ya como accidentes inheriendo en su sustancia, ya como formas sustanciales modificando su esencia. El ser cognoscente, en cambio, se identifica a la forma de otra cosa, sin que ésta quede modificada en absoluto, y con la conciencia intencional de que es de otra cosa. Esto dió lugar a que GARRIGOU-LAGRANGE acuñase la fórmula reduplicativa de "cognoscens fit aliud in quantum aliud" (51), que sirvió de piedra de escándalo a BALTHAZAR, originando la polémica indicada.

Al metafísico de Lovaina le parece que esa fórmula no refleja fielmente el pensamiento tomista, y que además tiene el peligro de resquebrajar la unidad. En su opinión no aparece en Santo Tomás, ni en sus dos máximos seguidores Cayetano y Juan de Santo Tomás, los cuales, especialmente el Cardenal de Gaeta, se esfuerzan en señalar la unidad (52). Es ésta la cualidad esencial del conocimiento, por lo que la reduplicación al señalar la alteridad, puede hacer perderla algo de vista, y lo que es peor, amenaza la unidad analógica del ser. En efecto, fiel al núcleo de su pensamiento, afirma BALTHAZAR que el sujeto cognoscente es ser y que está en el ser, sucediendo lo mismo a la esfera del objeto. Si se acentuara la alteridad parecería que el sujeto, en cuanto que es

ser, al hacerse otro en tanto que otro, se haría algo no-ser, lo cual es absurdo y conduciría al agnosticismo metafísico. Cosa que no aparece con evidencia palmaria en el caso de Dios, Ipsum esse subsistens, cuya identificación a otro de sí contradiría su misma naturaleza (53).

Este planteamiento ha desorbitado un tanto el problema. La reduplicación no sólo no conduce al equivocismo del ser, sino que se mantiene en su significación analógica y es en virtud de ella por lo que se da. GARRIGOU-LAGRANGE en su respuesta, aclara, en primer lugar, que la fórmula discutida se reduce exclusivamente a los límites del conocimiento humano, y en segundo término, que no se trata con ella de acentuar la alteridad en mengua de la unidad, sino de señalar las dos cualidades básicas integrantes del co nocer humano, que han de estar unidas y armonizadas entre sí, por mucha dificultad que esto entrañe.

Aunque en la obra de JUAN DE SANTO TOMAS no aparezca una fórmula idéntica en la expresión, sin embargo, hay alguna muy semejante, y sobre todo, su pensamiento coincide en resaltar la alteridad. Comentando el citado pasaje en el que Santo Tomás distingue los seres cognoscentes de los no cognoscentes en que "non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius" (54), llama la atención sobre la diferencia que existe entre recibir "otra forma" y recibir la "forma de otra cosa", porque en aquel caso perfecciona al sujeto haciéndose de éste en el momento de la perfección. "Ubi adverto

non dixisse D. Thomam, quod cognoscentia possunt habere formam alteram, sed formam rei alterius. Nam formam alteram potest habere quaecumque res, quae recipit in se perfectionem aliquam vel formam ab extrinseco proveniente. Nam illa forma est altera, id est distincta a se et ab extrinseco proveniens, sed non est alterius, quia hoc ipso, quod in se recipitur, fit sua, ita quod non pertinet ad alterum, sed ad se" (55). En cambio, los seres cognoscentes reciben las formas de otras cosas, permaneciendo distintas de ellos. "Cognoscentia autem in hoc elevatur super non cognoscentia, quia id, quod est alterius ut alterius, seu prout manet distinctum in altero, possunt in se recipere, ita quod non solum sunt id, quod in se sunt, sed etiam possunt fieri alia a se, sicut quando video colorem, non fit oculus coloratus in se, sed color, que est in alio realiter, ponitur intentionaliter et visive in oculo" (56). Es precisamente a causa de que permanezcan distintas por lo que el cognoscente se hace otra cosa. De ahí que aparezca la reduplicación alterius ut alterius, con el fin de resaltar la existencia en el cognoscente de la forma de aquello que conoce.

La identidad del cognoscente y lo conocido en la alteridad significa, por tanto, que el cognoscente se identifica a lo conocido en tanto que es algo otro. Precisamente este apuntar a la cosa en tanto que distinta del cognoscente es el sentido último de la intencionalidad (57). La expresión alterius ut alterius acierta a señalar el rasgo característico del conocer del cognoscente finito, el cual mantiene la identificación con la cosa conocida, pero de modo que la identidad se convierte en un fieri alia a se, como di-

ce JUAN DE SANTO TOMAS en el párrafo recientemente transcrito. La forma rei alterius cumple la doble función de estar en la inmanencia del cognoscente por la identificación, y de referirse a lo otro en tanto que otro por la intencionalidad. La primera función es claramente expresada por Tomás de Aquino: "Sed requiritur ad cognoscendum, ut sit similitudo rei cognitae in cognoscente quasi quaedam forma ipsius" (59). O como dice MARECHAL: "la forma del objeto (forma alterius), no solamente afecta extrínsecamente al sujeto, sino que ha pasado a serle estrictamente inmanente 'quasi quaedam forma ipsius'" (60). La segunda función se cumple porque la forma representativa es forma alterius ut alterius, con lo que el cognoscente fit aliud in quantum aliud, o puede fieri alia a se. Lo que es expresado por el propio MARECHAL, así: "esta forma guarda, en la inmanencia estricta, el carácter de una forma de objeto opuesto al sujeto ('forma alterius, ut alterius')" (61).

En su análisis de la aprehensión sensible desarrolla ZUPIRI el concepto de alteridad en unos términos que, si bien es explícitamente distinguido como diverso al de la filosofía antigua y medieval, tiene, sin embargo, enormes concomitancias con el concepto de alteridad hasta aquí expuesto como propio del pensamiento de Tomás de Aquino. Nada mejor que transcribir las palabras en las que ZUPIRI define la alteridad: "Alteridad no es solamente el carácter abstracto de ser alter. Porque alteridad no consiste en que la afección nos haga presente algo meramente 'otro'; por ejemplo, este sonido o este color verde. Sino que nos hace presente esto 'otro' en una precisa forma: lo otro, pero 'en tanto que

otro'" (62). La semejanza con el alterius ut alterius de JUAN DE SANTO TOMAS es de identidad.

A continuación añade lo que diferencia su concepto del griego y medieval:

"Este 'otro', es decir, esta nota, tiene ante todo un contenido propio: este color, esta dureza, esta temperatura, etc. Es a lo que apuntó siempre la filosofía griega y medieval. Pero a mi modo de ver esto es esencialmente insuficiente. Porque este contenido, esta nota, no sólo es efectivamente otra, sino que está presente como otra. Es lo que espreso diciendo que el contenido es algo que "queda" ante el sentiente como algo otro. Esto no es una mera sutileza conceptual, sino que es, como veremos, un momento físico esencial de la alteridad. Según este aspecto de 'otra', la nota no sólo tiene un contenido, sino que tiene un modo de "quedar" en la impresión.

¿Qué es este modo?. Es justo el modo de ser otro: es el aspecto de independencia que tiene el contenido respecto del sentiente. El contenido de una nota "queda", y en cuanto "queda" es independiente del sentiente en cuya impresión "queda". Aquí independencia no significa una cosa "aparte" de mi impresión (es lo que los griegos y medievales creyeron), sino que es el contenido presente mismo en la aprehensión en cuanto algo "autónomo" respecto del sentiente. El color, el sonido, tienen una autonomía propia en la afección visual y auditiva. 'Quedar' es estar presente como autónomo" (63).

No resulta fácil, por más que lo asegure el autor, ver la diferencia con la posición que hemos desarrollado como propia de Santo Tomás. Porque el alterius ut alterius, o, para ser más fieles a la formulación del Aquinate, la forma rei alterius no se refiere sólo a un contenido distinto al cognoscente, sino a que ese contenido pertenece a otra cosa, pero por la identidad se ha hecho inmanente al cognoscente, manteniendo en esta inmanencia su independencia y autonomía. Porque el conocimiento finito es identidad dentro de la alteridad. ¿Qué sentido tendría mantener el término alteridad si con él no indicáramos, junto a su referencia a algo otro en tanto que otro, su condición de independencia y autonomía respecto al cognoscente?. Puede que haya por mi parte un celo excesivo por acercar el pensamiento del Aquinate a formulaciones actuales, pero también creo que en este caso resulta muy difícil poder negar la enorme semejanza con las ideas de ZUBIRI, sobre todo si nos enfrentamos a ellas en el momento en el que nos encontramos dentro del curso de nuestra investigación, es decir, después de todo el planteamiento trascendental, que ha situado el pensamiento gnoseológico tomista en unas coordenadas de inteligibilidad actual.

Como contrapunto del pensamiento zubiriano, situado en un contexto de solución cercano al de Tomás de Aquino, creo muy interesante exponer como ilustración de una solución radicalmente contraria, dentro de unas coordenadas terminológicas, y en cierta medida conceptuales, idénticas a las del Aquinate, las reflexiones neoidealistas que expresaba el italiano Giovanni GENTILE en el primer tercio de nuestro siglo. También para él el conocimiento es

esencialmente acto, también es un asimilarse, también es identidad e incluso su relación con la alteridad es básica en el sistema. De la importancia del acto puede dar prueba el bautizo de su sistema como actualismo, o idealismo actualista. Es resultado de su afán de llevar a sus últimas consecuencias el idealismo hegeliano, modificándolo sustancialmente, de manera que se conciba lo absoluto, el todo, como idea (64). Pero este objetivo sólo se logra si la idea coincide con el mismo acto de conocerla, porque en caso contrario quedaría algo fuera de la idea, es decir, el propio acto de pensar que piensa la idea (65). Por tanto, hay que llevar el problema al pensamiento en acto, al pensiero in atto, y considerar el cognoscente como un sujeto pensante en acto, como pensiero pensante (66). El conocimiento, como para Tomás de Aquino, consiste en un acto en el que el objeto se identifica al sujeto pensante. Lo que, siguiendo un camino paralelo al Aquinate, lleva a situar el objeto en la inmanencia, de una manera, sin embargo, que nos permite ver la profunda diferencia. La cosa sólo es conocida en la medida que su objetividad se convierta en la actividad real del sujeto que la conoce (67). Lo que le lleva a afirmar que conocer es asimilar, pero el sentido del término se nos aparece como contrario al que hemos desarrollado en este trabajo. En efecto, "entender, o, más bien, conocer la realidad espiritual, es asimilarla a nosotros que la conocemos: es una ley del conocimiento de la realidad espiritual que el objeto se convierta en el sujeto" (68). En vez de ser el cognoscente el que se identifica o se hace la cosa conocida, es ésta la que se convierte en el sujeto. El giro es absoluto, pero los términos permanecen. Resulta, entonces, que la realidad

espiritual no se puede convertir en objeto, porque la hacemos otra de nosotros, y pierde su esencia. Lo que quiere decir que es contrario al conocimiento espiritual la consideración del objeto como algo otro. Hay que convertir el objeto en sujeto, que lo real se haga nosotros mismos. Lo que le lleva a GENTILE a pronunciar el siguiente axioma: "Conocer es identificar, superar la alteridad como tal" (69). Conocer es, pues, que lo otro se identifique a nosotros, que lo hagamos nuestro, de nuestro propio ser.

La alteridad se convierte en pieza clave para comprender la diferencia entre el pensamiento gnoseológico de Tomás de Aquino y el idealista. Porque en ambas gnoseologías, el menos en concreto en la del Aquinate y la de GENTILE, el conocer se concibe como una asimilación que es la identificación entre un sujeto y un objeto. Para el primero es la identidad dentro de la alteridad, es decir, la identidad de un cognoscente con una cosa distinta, y precisamente en tanto que distinta. La alteridad es la pieza que responde a la vocación realista, porque pone en contacto el sujeto con lo real en tanto que real. Algo de esto apuntábamos cuando tratamos la forma representativa como condición de posibilidad relacional del conocimiento, al hacer ver cómo de ella surgía la propiedad de la intencionalidad, cuya consecuencia inmediata es la puesta en contacto con la cosa como conocida, y, por tanto, con la objetividad (70).

En cambio, para GENTILE la identidad debe anular la alteridad, porque en el conocer no puede haber nada fuera del mismo co

nocer, llevando a su extremo absoluto idealizante la inmanencia, de modo que también carece de sentido hablar de entendimiento como algo distinto de su acto de entender. "El intellectus es el mismo intelligere, y la dualidad gramatical del juicio intellectus intelligit, es análisis de la unidad real del espíritu: el cual no entendiendo no es entendimiento" (71). Encontramos la conocida identificación del conocer con el conocer en absoluto típica del idealismo, y que vimos reservada en Tomás de Aquino para el conocimiento divino, en el cual entendimiento, entender y lo entendido son una y la misma cosa (72). Dentro de este esquema la alteridad se presenta como lo puesto por el espíritu, como el objeto necesario a todo sujeto en tanto que puesto por él (73). El acto del espíritu consiste en un dualizarse, en un distinguir el sujeto del objeto, cuyo sentido proviene exclusivamente del acto del pensamiento. El espíritu, para conocer, se desdobra, de modo que conoce en cuanto se encuentra delante de sí en su idealidad como diverso de sí mismo (74). En este acto, que es despliegue, el espíritu se realiza, y al realizarse produce la dualidad de sujeto y objeto. Dualidad en la que el sujeto es pensar, en tanto que el objeto es lo pensado, esto es la idealidad, y, por tanto, la negación de lo real, que es en cambio el pensamiento en acto. Por esto dirá que "el pensar es actividad, y lo pensado es producto de la actividad, es decir cosa" (75). No es necesario continuar en la exposición del sistema de GENTILE para caer en la cuenta de lo fundamental para nuestro empeño: la alteridad, concebida como lo otro en tanto que otro, ha de ser superada por la identidad, pero el sujeto, a su vez, en tanto que se dualiza para poder conocer, está produciendo

otro tipo de alteridad, que es el mismo espíritu del sujeto objetivado.

Creo que este breve vuelo sobre el pensamiento de GENTILE nos confirma en la idea de que la alteridad es la pieza clave para asegurar el realismo dentro de un esquema gnoseológico en el que la identificación del cognoscente y lo conocido en la inmanencia es lo esencial del conocer. Si prescindimos de la alteridad, o dejamos de entenderla como lo otro en tanto que otro, el espíritu creará en su actividad inmanente no sólo el acto sino también el objeto con su contenido (76).

Llegamos así a uno de esos puntos límite que posee toda doctrina filosófica en donde los supuestos establecidos llevan en su desarrollo hacia una aparente antinomia. ¿Cómo es posible que el cognoscente se identifique a lo conocido, sin que éste pierda su condición de ser algo distinto del sujeto?. El esse como acto, en tanto que condición de posibilidad absoluta de todo conocimiento, fundamenta la identidad del conocer (77). El ser en potencia, en tanto que condición de posibilidad reductiva del conocimiento finito, fundamenta la identidad no real de dos realidades distintas (78). Luego, la identidad en la alteridad es consecuencia lógica de una concepción metafísica del conocer. A la que hay que añadir, además, la vocación realista del pensamiento griego y medieval, para la cual la especificación del contenido del conocimiento por la cosa exterior es una evidencia.

Siguiendo el consejo de CAYETANO de que "disces elevare ingenium, aliumque rerum ordinem ingredi" (79), habrá que afirmar que el cognoscente posee "la rara propiedad de identificarse con objetos sin borrar, por ello, su alteridad. Conclusión que hay que admitir o rechazar, según que se admita o rechace el principio mismo de una ontología del conocimiento" (80). Esto último es lo que hemos pretendido desarrollar en este trabajo, de modo especial en el planteamiento trascendental, cuyas consecuencias estamos explicitando en esta segunda parte.

NOTAS AL CAPITULO 4.1

- (1) I, q.12, a.9 obi. 1.
- (2) Cf. supra 3.31. - Veáanse, entre otras, las siguientes frases: "Cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti." Contra Gentes, I, c.65. - "Omnis cognitio est per speciem aliquam, per cuius informationem fit assimilatio cognoscentis ad rem cognitam." In Sent. I, 3, 1, 1 3º et ad 3. - "Omnis cognitio fit per assimilationem intellectus ad rem intellectam." In librum de Causis, prop.X, n.240. - "Omnis cognitio est per assimilationem". De Veritate, q.8, a.8. - "Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam." De Veritate, q.1, a.1. - "Omnis cognitio fit per quamdam assimilationem cognoscentis et cogniti." De Malo, q.16, a.7 ad 6. - "In omni autem scientia est assimilatio scientis ad scitum." De Veritate, q.2, a.14.
- (3) ARISTOTELES, De Anima, III, c.2, 425 b 26.
- (4) O.c., c.4, 430 a 3.
- (5) In de Anima, II, l.XII, n.377.
- (6) In Sent. I, 3, 1, 2, 3º et ad 3.
- (7) In de Anima, III, l.IX, n.724.
- (8) I, q.14, a.2. - "Nam sensus in actu, et scientia vel intellectus in actu, sunt scibilia et sensibilia in actu." In de Anima, III, l. XIII, n.788.
- (9) In de Anima, III, l.II, n.592. - "Actus cuiuslibet sensus, est unus et idem subiecto cum actu sensibilis, sed ratione non est unus." Ibid., n.590.
- (10) Compendium Theologiae, c.83, n.145. - "Intelligibile enim in actu et intellectus in actu sunt unum." Ibid., c.75, n.130.
- (11) MARECHAL, J., o.c., V, p.107.
- (12) De Anima, q.un., a.5 ad 1.
- (13) Ibid.
- (14) Cf. supra 2.
- (15) ZUBIRI, X, o.c., p.155.
- (16) Ibid., p.156.
- (17) RAHNER, K., o.c., p.85-86.
- (18) Ibid., p.85.
- (19) Ibid. La cita de Tomás de Aquino es de Contra Gentes, II, c.99.
- (20) Cf. supra 3.224.
- (21) RAHNER, K., o.c., p.86.
- (22) CAYETANO, In Summ. Theol., I, q.14, a.1, resol. obj.; I, p.174 a 6 (Roma, 1873).
- (23) L.c., confirm. praesent. doct.; I, p.174 b 31.
- (24) Ibid., p.174 b 34.
- (25) AVERRHOES, In de Anima, III, tc.5 ; VI, fol.148 va. (Op. Ar. Stag.).
- (26) CAYETANO, l.c., resol., obj. ; I, p.173 b 69.
- (27) El pasaje de la nota anterior continúa así: "Et rationem reddidit modo dictam: quia ex intellectu, et intellecto non fit tertium, sicut ex materia, et forma: assignando enim pro ratione mayo

ris unitatis exclusionem tertii aperte docuit unitatem consistere in hoc, quia unum est aliud." Ibid., p.173 b 72.

(28) Ibid., b 66.

(29) Ibid., b 63.

(30) Cf. supra 3.11.

(31) CAYETANO, l.c., p.174 b 34.

(32) SUAREZ, Francisco. De Anima, III, c.2, n.5 ; III, p.617 (ed. Vives).

(33) Ibid.

(34) Véase en la misma línea de pensamiento a DUNS ESCOTO, In Sent., I, dist. 3, q.9, a.2.

(35) I, q.55, a.1 ad 2.

(36) Transcribimos para mayor claridad el texto completo: "Ad secundum dicendum quod, sicut sensus in actu est sensibile in actu, ut dicitur in III De Anima, non ita quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis quae est in sensu, sed quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia; ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma eius. Idem est autem quod dicitur, in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur quod intellectus in actu est intellectum in actu: ex hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est immateriale." Ibid.

(37) "Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo." De Veritate, q.10, a.4. - Cf. también De Veritate, q.3, a.1 ad 2 y ad 3 ; q.3, a.2 ad 5.

(38) De Veritate, q.2, a.5 ad 17.

(39) Ibid.

(40) Cf. supra 3.321

(41) JUAN DE SANTO TOMAS, o.c., q.6, a.3 ad 2 ; III, 185 a 27.

(42) Ibid., 185 a 33.

(43) Ibid., 185 b 2.

(44) De Veritate, q.2, a.5 ad 17.

(45) JUAN DE SANTO TOMAS, ibid., 185 b 16.

(46) En supra 3.02.

(47) ZUBIRI, X., o.c., p.156.

(48) Cf. supra 3.21.

(49) I, q.14, a.1.

(50) De Veritate, q.2, a.2.

(51) GARRIGOU-LAGRANGE, R. Cognoscens quodammodo fit vel est aliud a se, en "Revue néoscholastique de philosophie", XXV, (1923), pp. 420-429.

(52) CAYETANO, In Summ. Theol., I, q.14, a.1, resol. obj.; I, 173 b 59. - Cf. supra 4.11.

(53) BALTHAZAR, N. Cognoscens fit aliud in quantum aliud, en "Revue néoscholastique de philosophie", XXV, (1923), pp.296-310. Del mismo autor, Quelques précisions au sujet de la connaissance de l'autre, en el mismo número y revista, pp.430-441.

(54) I, q.14, a.1.

(55) JUAN DE SANTO TOMAS, o.c., q.4, a.1 ; III, 103 b 30. - Véase

se la manera del Cardenal Cayetano de expresar la misma idea: "com mune est omnibus; quae apud nos sunt, esse non solum ipsa, sed quaedam alia aliquo modo, scilicet, per informationem, quoniam omnia non solum sunt substantiae in se, sed habent ad minus sua accidentia conformia naturis proprii. Ignis enim non solum est ignis, sed leve, rarum, lucidum, calidum. Et quemadmodum haec habent sua accidentia, ita cognoscens habet sua propria accidentia, species intentionales, unde in hoc nulla apparet differentia inter cognoscentia, et non cognoscentia." CAYETANO, In Summ. Theol., I, q.14, a.1, quaestio ; I, 173 a 76.

(56) Ibid., 104 a 1.

(57) Cf. supra 3.321

(58) I, q.88, a.1 ad 2.

(60) MARECHAL, J., oc., V, p.25.

(61) Ibid.

(62) ZUBIRI, X., o.c., p.34.

(63) Ibid.

(64) "Una concezione idealistica mira a concepire lo stesso assoluto, il tutto, come idea." GENTILE, Giovanni. Teoria generale dello spirito come atto puro, Laterza, Bari, 3ª ed., p.217.

(65) "Ma assoluta non può essere, se l'idea non coincide con lo stesso atto del conoscerla; perchè se l'idea non fosse lo stesso atto per cui l'idea si conosce, l'idea lascerebbe fuori di sé qualche cosa, e l'idealismo pertanto non sarebbe più assoluto." Ibid.

(66) "Il punto di vista trascendentale è quello che si coglie nella realtà del nostro pensiero quando il pensiero si consideri non come atto compiuto, ma, per così dire, quasi atto in atto ... Il punto di vista nuovo, infatti, a cui conviene collocarsi, è questo dell'attualità dell'io." O.c., p.6.

(67) La realidad espiritual "non è conosciuta se non al patto che s'è detto: in quanto la sua oggettività si risolve nell'attività reale del soggetto che la conosce." Ibid., p.11.

(68) "Intendere, anzi conoscere la realtà spirituale, è assimilarla a noi che la conosciamo: è una legge, si può dire, della conoscenza della realtà spirituale, che l'oggetto si risolva nel soggetto." Ibid., p.9.

(69) "Conoscere è identificare, superare l'alterità come tale." Ibid., p.11.

(70) Cf. supra 3.321 y 3.322.

(71) "L'intellectus è lo stesso intelligere, e la dualità grammaticale del giudizio intellectus intelligit, è analisi dell'unità reale dello spirito: il quale non intendendo non è intendimento." GENTILE, G., o.c., p.19.

(72) Cf. supra 3.11.

(73) "Chi dice soggetto, dice insieme oggetto. Nella stessa autocoscienza il soggetto oppone sé come oggetto a sé come soggetto." Ibid., p.26.

(74) "Il dualizzarsi importa un intimo differenziarsi del reale, che, idealizzandosi, distingue sé da sé (il soggetto dall'oggetto); e però conosce, in quanto si trova innanzi a sé nella sua idealità come diverso da sé." Ibid., p.219.

(75) "Il pensare è attività, e il pensato è prodotto della attività, cioè cosa." Ibid.

- (76) Es interesante a este respecto la siguiente observación de Tonquède: "Ni l'auteur de la Somme, ni, je pense, aucun de ses disciples, ne songe à nier que l'acte de connaître résulte d'une union de l'objet au sujet; mais, dans le kantisme, un ricochet inattendu du raisonnement fait rebondir cette affirmation sur l'objet lui-même. Sous le couvert d'une vérité incontestable s'opère une substitution frauduleuse: on étend à l'objet ce que ne convient qu'à l'acte: C'est l'objet lui-même qui devient le résultat d'une collaboration entre un autre objet plus lointain, que l'on appelle 'la chose en soi', et les formes a priori de la connaissance."
- TONQUEDEC, J., o.c., p.11.
- (77) Cf. supra 3.11.
- (78) Cf. supra 3.21.
- (79) CAYETANO, In Summ. Theol., I, q.14, a.1, confirm. praesent. doct. ; I, 174 b 34.
- (80) MARECHAL, J., o.c., V, p.120.

4.2 CLASIFICACION DE LA ASIMILACION

Los distintos tipos de asimilación que nos han surgido en el transcurso del tercer y cuarto capítulo del planteamiento trascendental nos permitirán precisar con exactitud su concepto y sus relaciones, delimitando lo que corresponde a la asimilación, a la presencia inmanente y a la conciencia del objeto.

Para ello hemos de partir de la definición dada de asimilación: la identificación del cognoscente y lo conocido en la alteridad mediante una representación procedente de un agente causal (1). La aparición de la similitudo como elemento necesario para cumplirse la identidad en la alteridad es lo que convierte, según vimos (2), la identificación en asimilación. Por esto, propiamente hablando, no puede predicarse la asimilación al conocimiento divino, porque al no haber alteridad en su conocer no necesita de representación alguna del objeto. "Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei: sed est sua perfectio et suum intelligibile" (3). Ya sabemos cómo, sin embargo, Tomás de Aquino, la extiende a todo

conocimiento, incluyendo explícitamente a Dios. Pero en este caso se refiere a la asimilación causal, que propiamente no es cognoscitiva, sino precognitiva. Por esto dice que "cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti: ... assimilatio ... in cognitione autem Dei est e converso per actionem formae intellectus divini in res cognitae" (4). El conocimiento divino de las cosas creadas se llama asimilativo porque Dios, como agente creador, produce en ellas su semejanza, se las asemeja, pero no porque las conozca mediante una representación. Esto nos ayuda a comprender mejor la tipología de la asimilación.

4.21 ASIMILACION PRECOGNITIVA Y PREUNITIVA

Prescindiendo de la asimilación puramente ontológica, que entra en toda acción causal, existe esta otra asimilación causal necesaria para que se dé el conocimiento, pero que no es propiamente cognoscitiva, sino precognitiva. Nos referimos en el conocimiento humano a la acción de la realidad sensible por la cual el cognoscente adquiere la forma representativa de la cosa (5). Es una asimilación preparatoria por la que la cosa sensible proporciona la semejanza, permitiendo al cognoscente hacerse semejante a ella. Del mismo tipo es la acción asimilativa del entendimiento agente, por la cual el cognoscente se hace semejante a la naturaleza o quiddidad de la cosa (6). Esta asimilación no cumple con la de

finición propuesta, porque es previa a la identidad del cognoscente y lo conocido, pero es precisamente su acción la que permite al cognoscente humano identificarse a la cosa conocida dándole su semejanza. Se trata de una asimilación precognitiva y preunitiva, y, por tanto, sólo en sentido amplio le corresponde el término. Pero es el sentido ontológico originario y primario, por cuya razón sería ya aconsejable su uso. Sin embargo, la razón fundamental por la que la incluimos en una clasificación de la asimilación es porque gracias a ella el cognoscente se asemeja, o asimila, a la cosa conocida. Se trata, pues, del mismo tipo que la asimilación divina. De modo que si puede decirse, como dice Tomás de Aquino, que en el conocimiento divino hay asimilación, en tanto que las formas del entendimiento actúan sobre las cosas conocidas, también lo hay cuando otro agente actúe sobre el cognoscente, bien proporcionándole las cualidades sensibles, bien las naturalezas de las mismas realidades sensibles.

Sin embargo, se ve que no es propiamente cognoscitivo, porque el conocimiento se da después que el cognoscente posee ya la forma representativa en acto y se identifica a ella. Es muy ilustrativo a este respecto analizar las condiciones que Tomás de Aquino considera necesarias para la unión beatífica en la otra vida, que se aparece como el modelo ideal del conocimiento perfecto humano. Porque de los cuatro rasgos que incluimos en la definición de asimilación, se modifica sustancialmente el último, es decir, la acción causal del objeto o del entendimiento sobre el cognoscente, siendo sustituida por la acción causal del propio Dios. La argumen

tación es sencilla. El conocimiento perfecto del hombre, en lo que consiste la felicidad en la otra vida, es la contemplación de la esencia divina. La naturaleza humana no está capacitada, empero, para poderla conocer, por lo que necesita una determinada habilitación. Es evidente que si el conocimiento humano procede de la acción causal de las cosas sensibles, no reciba entre sus formas ninguna que represente a Dios, porque "impossibile est autem quod aliqua similitudo creata taliter Deum repraesentet" (7). También es evidente que "non potest intellectus creatus Deum per essentiam videre" (8), porque la sustancia divina "est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem eius" (9). Carece el hombre tanto de la potencia para conocer a Dios, como del objeto mismo.

La solución es proporcionar, por mediación divina directa, tanto el objeto como la capacidad. El objeto debe ser la esencia divina. Pero el conocimiento, como ya sabemos, se realiza por una identidad que es posibilitada por la forma representativa. Resulta entonces que, para que el hombre conozca la esencia divina, tiene que situarse ésta en la inmanencia cumpliendo la función de la forma representativa: "Unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat: ut sit in tali visione divina essentia et quod videtur, et quo videtur" (10). La esencia divina se convierte en la forma inteligible del entendimiento humano, resultando entonces que es a la vez mediadora y objeto del conocimiento. La potencia, a su vez, "oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem" (11). Esto es la "iluminación del

entendimiento" que consiste en que "ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi" (12). Pues bien, tanto la presencia inteligible de la esencia divina como la elevación de la capacidad del entendimiento, son efecto de la actividad divina. "Nulla igitur intellectualis substantia potest videre Deum per ipsam divinam essentiam nisi Deo hoc faciente" (13). La conclusión que nos vemos forzados a obtener es que en todo conocimiento humano se necesita una acción causal asimilativa extrínseca, y que dicha asimilación causal es previa al conocer mismo. Por tanto, como parte necesaria de la definición de la asimilación cognoscitiva, le pertenece con todo rigor su inclusión en una clasificación de la asimilación, aunque sea bajo la modalidad de condición necesaria preunitiva y precognitiva.

Fijémonos, por otra parte, que los otros tres rasgos de la asimilación se mantienen en el conocimiento humano de la esencia divina. De modo que puede hasta resultar curioso que sea necesario que la propia esencia divina se convierta en forma representativa del cognoscente, para que éste pueda identificarse a aquélla. Lo cual se explica en virtud de la identidad en la inmanencia, porque no olvidemos que "cognitio autem omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente" (14). No se trata de una identificación intuitiva a modo de un contacto entre sujeto y objeto. "Non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens et cognoscibile; sed oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma, vel per essentiam suam, vel per similitudinem suam" (15). "Ser y conocer - dice RAINER - se encuentran, por tanto, en una

radical unidad. El conocer no se topa por casualidad con su objeto. Santo Tomás excluye expresamente la concepción vulgar del conocer como un choque. El conocer no tiene lugar 'per contactum intellectus ad rem intelligibilem', sino que ser y conocer son lo mismo" (16). Por esto afirma Tomás de Aquino que "ad hoc autem quod intellectus creatus videat Dei substantiam, oportet quod ipsa divina essentia copuletur intellectui ut forma intelligibilis" (17). Es decir, en el conocimiento beatífico se da la identidad (copuletur) en la alteridad mediante una representación, lo que corresponde a la definición dada de asimilación.

4.22 ASIMILACION PRECOGNITIVA Y UNITIVA

La asimilación constitutiva del entendimiento agente hace - facit - el inteligible en acto para que, de ese modo, el entendimiento posible, que está in potentia tantum, pueda identificarse. Según hemos visto (18), el entendimiento, al identificarse a la forma representativa, no conoce todavía, porque es una representación virtual de la cosa. De aquí que diéramos a esta identificación el nombre de asimilación virtual. Para no caer en la reiteración, omitimos aquí exponer el modo de su intencionalidad y su papel esencial en el fundamento de la verdad. Pero recordemos que, sin embargo, la species intelligibilis es para nosotros la condición de posibilidad de la verdad del conocer intelectual, en la me

dida que es la adecuación perfecta de la quiddidad o esencia de la cosa, como mostrábamos con este pasaje: "Unde species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei, et est quodammodo ipsa quidditas et natura rei secundum esse intelligibile, non secundum esse naturale prout est in rebus" (19).

Nos compete ahora simplemente mostrar que la asimilación virtual cumple con la definición de asimilación, y mostrar a continuación el modo propio. Tarea que resulta sencilla y breve en este momento de la investigación, debido al desarrollo teórico realizado de la forma representativa como condición de posibilidad relacional del conocimiento. La forma representativa, que es la misma naturaleza de la cosa en su ser intencional, se identifica al entendimiento posible, de modo que "intelligibile enim in actu et intellectus in actu sunt unum" (20), o, lo que es igual, "intelligibile in actu est intellectus in actu" (21). Aquí se encuentran los tres primeros rasgos de la definición: la identidad del cognoscente a lo conocido como algo diverso de sí mediante una representación. Y como ésta procede de la asimilación constitutiva del entendimiento agente, cumple así con el cuarto rasgo.

El modo propio de la asimilación virtual es que, a diferencia de la asimilación causal, es unitiva, es decir, que en ella se da la identidad del cognoscente y lo conocido, aunque sea también precognitiva. Por ello, en relación a la asimilación formal, coincide en que se dé la identidad, pero con una modalidad especial, dado que al no ser cognoscitiva, puede afirmarse que se tra-

ta también de una identificación virtual y no plena. Por la asimilación virtual el cognoscente se identifica a la cosa conocida, sin llegar todavía, sin embargo, a su conocimiento actual.

4.23 ASIMILACION COGNOSCITIVA

Dentro de este tipo incluimos la asimilación formal (22), que, como se recordará, subdividíamos, a su vez, en asimilación esencial o quiditativa (23), y asimilación existencial o entitativa (24). Como indica su nombre esta asimilación es la propiamente cognoscitiva, porque en ella se cumple el acto de conocer. Podría parecer que eludimos el problema básico de determinar si la asimilación es realmente cognoscitiva, o tan sólo la causa del conocer (25), en la medida que ya damos por sentado que esta asimilación es cognoscitiva. Sin embargo, creo que el problema está ya tratado, y resuelto en esta línea, en el capítulo de la forma representativa del planteamiento trascendental (26). Basta, a mi entender, recordar la espontaneidad del conocimiento humano, que parte de la inmanencia del acto y del objeto del conocer. Este sólo puede incluirse en la inmanencia mediante la forma representativa. Y por otra parte, la espontaneidad en que consiste el entender mismo es una emanación que nace de la previa identificación del entendimiento y la forma representativa en un solo principio. Esta identificación es realmente causa del conocer (27), y constituye la asimila-

ción virtual. Pero la acción inmanente que de ella emana es el entender mismo, para cuya posibilitación el entendimiento debe profesar el verbum, a través del cual se da nuevamente la identificación entre el cognoscente y la cosa conocida. La identidad está, pues, en el principio y en el término de la intelección, porque el entender, y el conocer en general, es esencialmente inmanencia, para lo cual lo conocido debe estar identificado al cognoscente. "La condición ontológica próxima del conocimiento como toma de conciencia no es la unión de dos elementos: sujeto y objeto, en un acto común, sino la unidad interna de este acto mismo. En la medida en que un ser está realmente en acto, sea según su esencia, sea en una operación estrictamente inmanente, en esta medida, ni más ni menos, se alcanza, se posee, es consciente de sí - y añadámoslo desde ahora, si lleva en sí el tipo de lo 'otro', es consciente también de lo 'otro'" (28).

El problema de si la asimilación es el conocer o su causa nos ha llevado al problema del conocer como conciencia. Tanto los esfuerzos de TONQUEDEC por considerarla como causa, como los de MARECHAL, por intentar coimPLICARLOS (29), parten del concepto moderno del conocer como conciencia, pero pudiera suceder que hubieran perdido la óptica histórica adecuada para juzgar el problema. Me parece enormemente interesante la respuesta que le da ZUBIRI: "No es verdad que lo que constituye la intelección sea el darse cuenta. Porque el darse cuenta es siempre un darse cuenta 'de' algo que está presente a la conciencia. Y este estar presente no está determinado por el darse cuenta. La cosa no está presente por-

que me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente" (30). No creo que fuese aventurado, por mi parte, afirmar, después de todo lo expuesto en este trabajo, que ésta es precisamente la posición de Tomás de Aquino, pues el darse cuenta de la cosa conocida es debido a la previa inmanencia de la misma en el cognoscente. Añade ZUBIRI: "Pero este darse cuenta no es en y por sí mismo un acto: es tan sólo un momento del acto de intelección. Esta es la ingente desviación de la filosofía moderna en punto al análisis de la intelección.

Nos preguntamos entonces cuál es la índole propia del inteligir como acto. La intelección es ciertamente un darse cuenta, pero es un darse cuenta de algo que está ya presente. En la unidad indivisa de estos dos momentos es en lo que consiste la intelección" (31). Ajustándolo al pensamiento de nuestro autor, podríamos afirmar que el entender, o el conocer como conciencia, es un momento de la identificación de la cosa conocida en la inmanencia del cognoscente. ¿Es lícito considerar que esta identificación, y por tanto la asimilación en ella fundada, son cognoscitivas? Me parece que el hilo seguido al pensamiento de Tomás de Aquino nos autoriza plenamente a así afirmarlo.

Finalmente, para evitar dejar cabos sueltos, aunque sean ya claramente evidentes, debemos ver si la asimilación cognoscitiva cumple con la definición propuesta de asimilación. No sólo la cumple, sino además con toda propiedad. Se trata de la identificación del cognoscente y la cosa conocida (32), y no de lo cognoscible, como en la asimilación virtual. El verbum, con su intencionali

dad, nos indica mejor que cualquier otro elemento del proceso cognoscitivo la alteridad, tanto en el concepto, como especialmente por la síntesis con el esse realizada en el juicio (33). Su índole representativa y su procedencia causal derivan, según se deduce claramente de la espontaneidad del conocer (34), del contenido de la species intelligibilis y de su receptividad.

4.3 "ANIMA EST QUODAMMODOMNIA"

4.31 PROPIEDAD DEL COGNOSCENTE EN POTENCIA

Habitualmente se suele hacer equivalente el concepto de asimilación al axioma aristotélico de "anima est quodammodo omnia". Aunque hay en ello bastante de cierto, creo que los resultados aportados hasta ahora en nuestra investigación nos permiten precisar su relación y establecer los elementos de diferencia y los de semejanza. Para ello nada mejor que analizar el contexto en el que aparece dicho aforismo en el pensamiento de Tomás de Aquino, advirtiendo que no se trata de determinar su correcta o incorrecta interpretación de Aristóteles, ni tampoco de fijar cuál fuera para éste el sentido, sino de comprender la significación que tiene en el sistema tomista de la asimilación que hemos desarrollado hasta aquí.

En el Comentario al De Anima desarrolla el modo correcto en el que debe entenderse "quod omnia ea, quae sunt, quodammodo est omnia" (1). Es importante advertir que Tomás de Aquino se ve

obligado a aclarar el sentido en el que hay que entender el aforismo, corrigiendo el modo cómo lo concebían los antiguos filósofos naturalistas. Su exposición se divide, por tanto, en dos partes: "Primo ostendit quod anima quodammodo est omnia sicut antiqui dixerunt" (2), y en segundo lugar, "ostendit quod alio modo est omnia, quam antiqui ponerent" (3). Para poder adecuar el axioma a su pensamiento acude a la división de las facultades en potencia y en acto, mostrando que los sentidos y el entendimiento, cuando están en potencia, se refieren a los sensibles e inteligibles en potencia, y, cuando están en acto, a los mismos objetos en acto, pero de modo diverso (4). La diferencia es fundamental a nuestro empeño, pues marca la distinción entre el conocimiento asimilativo en acto y la mera potencia del cognoscente para conocer. En efecto, "nam sensus in actu, et scientia vel intellectus in actu, sunt scibilia et sensibilia in actu" (5). Es decir, cuando las facultades y sus objetos están en acto se da la identificación entre ellos. Se cumple, según nuestra clasificación, la asimilación formal. Pero cuando están en potencia, facultades y objetos se distinguen entre sí. En este caso puede afirmarse que están en potencia de identificación, como lo están de conocer (6). Sin embargo, el aforismo se predica de los dos modos: "Relinquitur igitur quod anima quodammodo sit omnia" (7).

La conclusión se presenta por sí sola. La frase "anima est quodammodo omnia" se entiende de dos maneras: como mera referencia o tendencia de la facultad en potencia hacia los sensibles e inteligibles también en potencia; y como identidad del sentido y

el intelecto en acto con los sensibles e inteligibles en acto. La identificación formal del cognoscente y lo conocido únicamente se cumple cuando la facultad y su objeto están en acto, es decir, cuando el alma está conociendo actualmente el objeto. Sin embargo, el alma es todas las cosas en relación a los dos momentos: al primero, potencialmente, en el sentido de que apunta a todos los cognoscibles en potencia; al segundo, actualmente, y de modo específico y propio, en cuanto que es en éste en donde el cognoscente es lo conocido, y en consecuencia donde el alma es la cosa que conoce. La asimilación de lo conocido, sin embargo, se realiza formalmente en el acto mismo de conocer, y, por tanto, se refiere al segundo momento antedicho. En consecuencia, el aforismo aristotélico se refiere tanto al conocimiento en potencia como al conocimiento en acto, y por consiguiente, dado que la asimilación e identificación del cognoscente a lo conocido se cumple en el mismo conocer, resulta que ésta se refiere a un momento más determinado, aunque constituya, dicho sea de paso, el que da sentido último a dicho aforismo.

Todo esto nos revela la importancia del término quodammodo, al que ya nos referimos en su momento (8) como al tributo debido al ser en potencia. El alma no es en acto todas las cosas, porque esto supondría su divinización, o, por el extremo contrario, su materialización. La primera opción la tratamos al desarrollar el concepto de apertura, que mostrábamos como el sustituto de la identidad óptica divina en el ser contingente potencial (9). Contra la segunda va dirigida la corrección enunciada más arriba

del aforismo que estudiamos. "Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui Naturales; sed dixit 'quodammodo animam esse omnia', inquantum est in potentia ad omnia" (10). La referencia del quodammodo a la potencia no puede ser más explícita. El alma es todas las cosas, en efecto, pero en cierto modo, es decir, en potencia. El peligro contra el que se defiende el Aquinate es el de concebir el conocimiento de manera naturalista, porque si el alma fuera en acto todas las cosas, sería necesario que fuese "ipsae res scibiles et sensibiles, sicut Empedocles posuit quod terra terram cognoscimus, et aqua aquam, et sic de aliis" (11).

El quodammodo se refiere, también, según se desprende de lo dicho, al orden intencional, cuya existencia reivindica insistentemente, como vimos (12), consciente del papel clave que desempeña en el conocer. El alma es, pues, todas las cosas, pero en cierto modo, es decir, no en su ser natural, sino en su ser intencional. "Non autem anima est ipsae res, sicut illi posuerunt, quia lapis non est in anima, sed species lapidis" (13). Pero precisamente el orden intencional posibilita la identificación cognoscitiva: "Et per hunc modum dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu, inquantum species intellecti est species intellectus in actu" (14). Se refiere ahora a la aplicación del aforismo aristotélico al conocimiento en acto. El alma es todas las cosas se contrae a la expresión: en el acto de conocer, el alma es la cosa conocida, gracias a que ésta se "duplica" mediante una representación que se la adecúa tan perfectamente (15) que es la misma cosa, pero inten-

cionalmente.

La acotación del quodammodo al "anima est omnia" tiene, por tanto, dos aspectos. En primer lugar, se refiere al alma en cuanto está en potencia de conocer todas las cosas, "per se sum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia" (16). En cuanto a su aceptación, no ofrece ningún problema para Santo Tomás. Pero en cuanto al tema de la asimilación que nos ocupa, tiene una importante consecuencia: el aforismo estudiado se refiere al cognoscente en potencia de conocer, y no al conocer mismo, cuya naturaleza es la asimilación. Cuando decimos que el alma es, en cierto modo, todas las cosas no nos referimos propiamente a la asimilación, sino a una propiedad del cognoscente. La equivalencia habitualmente admitida de la asimilación con el aforismo es, por tanto, inexacta.

4.32 EXPRESION SINTETICA DE LA ASIMILACION

En segundo lugar, se refiere a la cosa conocida en cuanto que, en el acto de conocer, está intencionalmente en el cognoscente. Quiere esto decir que Tomás de Aquino sólo puede aceptar que el alma sea en cierto modo todas las cosas en virtud de la función de la forma representativa, que en el planteamiento trascendental se nos aparecía como la condición de posibilidad relacional

del conocer (17). Esta referencia explícita a la posesión intencional de las formas de las cosas ha dado lugar a otra equivalencia, a nuestro parecer, errónea. Consiste en hacer equivalente el axioma de "anima est quodammodo omnia" con la presencia intencional de formas representativas. Lo cual da lugar a que la asimilación se reduzca a dicha presencia. Antes de analizar la cuestión, es fundamental, sin embargo, insistir en que, según hemos visto líneas arriba, cuando el susodicho axioma se refiere al conocer en acto, se entiende como identificación del cognoscente y lo conocido. Valga esta advertencia como guía del análisis que acometemos.

El mismo Tomás de Aquino da pie en otros pasajes de su obra a esta interpretación limitativa. Precisamente en aquéllos en los que define la naturaleza del ser cognoscente. El más clásico es aquél en el que distingue los seres cognoscentes de los no cognoscentes, precisamente en que aquéllos poseen las formas de las demás cosas. "Non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata, et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem, et extensionem, propter quod dicit Philosophus 3 de Anima, quod 'anima est quodammodo omnia'" (18). Se puede expresar la argumentación de la siguiente manera: el destino natural del cognoscente, que le lleva a poseer las formas de las otras cosas, le otorga una amplitud o apertura ilimitada (19), hasta el punto de poderse afirmar que el alma es en cierto modo todas las cosas. En el De Veritate pasa di-

rectamente de la capacidad de recibir el objeto conocido a la afirmación de que el alma sea todas las cosas: "Invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; et ideo in III de Anima dicitur, animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere" (20). No cabe duda que la propiedad de que el alma sea en cierto modo todas las cosas se presenta como la consecuencia, o explicación, de que el cognoscente reciba las formas de otras cosas.

Reparemos, empero, que en el medio de la argumentación, se incluye la referencia a la inmanencia del objeto conocido: "quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem" (21). El argumento se perfecciona mostrándonos que el cognoscente recibe las formas de otras cosas porque la esencia del conocimiento exige que la cosa conocida sea inmanente al cognoscente. La apertura del cognoscente no es entonces la razón de que el alma sea todas las cosas, sino tan sólo el remedium (22) del ser cognoscente finito a la limitación impuesta por su potencialidad (23). La razón auténtica hay que buscarla por la inmanencia. Pero ésta nos lleva a su vez a la identidad, según se ha repetido en este trabajo hasta la saciedad. Vayan como confirmación textual las siguientes frases: "Cognitio autem omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem. Nam cognoscens in actu,

est ipsum cognitum in actu" (24). Lo conocido está en el cognoscente porque se le identifica. La identificación, esencial al conocer, lleva consigo la inmanencia del objeto, el cual sólo puede hacerse presente al cognoscente finito mediante una representación. Hemos de concluir, en consecuencia, que en el conocer en acto el alma es la cosa porque se identifica a ella, y no porque posea una representación de ella, la cual es la condición de posibilidad relacional (25).

El Comentario al pasaje transcrito de la Suma Teológica que realiza CAYETANO puede servirnos para terminar de precisar las ideas. Sintéticamente dice que "cognoscens natum est esse etiam alia" (26), uniendo en esta expresión la de que el cognoscente "natum est habere formam rei alterius" y el "anima est quodammodo omnia". Pero esa expresión se aplica de diverso modo a los distintos cognoscentes, pues varía en ellos el modo del esse y del alia (27). "Aliquod enim cognoscens est, quod est omnia per identitatem, ut Deus. Aliquod, quod est aliqua per identitatem, et aliqua per informationem, ut Angeli. Aliquod, quod est omnia per informationem, ut anima nostra. Aliquod, quod est aliqua per informationem, ut anima pure sensitiva" (28).

Vemos esquemáticamente el orden universal de los niveles de conocimiento, que se corresponde con bastante precisión a lo desarrollado en esta tesis. En Dios, la identidad es real (29) con todo objeto, en tanto que ha sido por Él creado y su semejanza se identifica con la esencia divina. El conocimiento angélico de sí

mismo es también por identidad, pero el de las cosas diversas de sí es por información, es decir, necesita de una forma representativa de la cosa (30), que es puesta por Dios infusamente. En el hombre contemplamos dos tipos de conocimiento, el intelectual y el sensible. Cada uno de los cuales se nos aparecía como condicionado por la naturaleza del cognoscente (31). Pero ambos participan de la condición de posibilidad relacional del conocer, es decir, necesitan de una forma representativa, y, por tanto, el cognoscente es en ellos la cosa conocida por información. La diferencia entre ellos procede de su capacidad de apertura, que viene condicionada por la naturaleza propia, de modo que la absoluta indeterminación inteligible del entendimiento posible, le abre a todas las cosas, en tanto que la existencia de órganos corporales en la sensibilidad, reduce su apertura a un ámbito limitado (32). La comprensión de la interpretación de CAYETANO a la luz de nuestro planteamiento trascendental nos lleva a una conclusión fundamental: aunque varíen los modos en que el cognoscente es otro, permanece siempre que "es otro", es decir, que el cognoscente, para conocer, tiene que identificarse a lo otro. Luego, que el modo humano se realice por información eso no es más que consecuencia de la dualidad impuesta por el ser en potencia (33), que exige una forma representativa del objeto (34), procedente de un agente (35).

Se habrá advertido que estamos ante la definición propuesta de asimilación (36). Quiere esto decir que, cuando el aforismo "anima est quodammodo omnia" se refiere al cognoscente en acto, es equivalente a la asimilación, pero a la asimilación entendi

da tomísticamente como identificación, y no como mera presencia de formas, que es, en cambio, la posición de SUAREZ. En efecto, el filósofo español admite también que el conocimiento sea asimilativo, pero al concebir la unión entre la forma representativa y la potencia según el modelo de la unión entitativa, rechaza expresamente la identidad intencional (37), admitiendo, empero, la presencia de la forma intencional en el cognoscente como la presencia de cualquier otro accidente (38). El conocimiento es, para él, una asimilación vital, quedando reducida a la recepción de una semejanza de la cosa, que no se identifica al cognoscente. Por tanto, una acepción restringida de la asimilación consistirá en concebirla como la recepción por el sujeto de formas semejantes de las cosas. De este modo, cerramos el círculo de todo este trabajo, recordando cómo del análisis etimológico del término "asimilación" (39), destacábamos dos posibles acepciones, aquella que se limitaba, al modo suarista diríamos ahora, a concebirla como la recepción de un símil de la cosa, y aquella otra, la propia de Tomás de Aquino, que la entendía como la transformación sufrida por el cognoscente, que se asemeja, o identifica, a la cosa. Esta segunda acepción exige que el "anima est quodammodo omnia" se entienda, cuando se refiere al conocer en acto, con toda su carga identificatoria. Esto explica también que, aunque inexacto por parcial, se haya convertido el aforismo en expresión sintética de la asimilación.

NOTAS AL CAPITULO 4.3

- (1) ARISTOTELES, De Anima, III, c.8, BK 431 b 21.
- (2) In de Anima, III, l.XIII, n.787.
- (3) Ibid., n.789.
- (4) "Sensus enim et scientia dividuntur 'in res', idest dividuntur in actum et potentiam quemadmodum et res, ita tamen quod scientia et sensus quae sunt in potentia ad sensibilia et scibilia, se habent ad scibilia et sensibilia quae sunt in potentia; scientia vero et sensus quae sunt in actu, ordinantur in sensibilia et scibilia quae sunt in actu, sed tamen diversimode." Ibid., n.788.
- (5) Ibid.
- (6) "Sed potentia animae sensitivae, et id quod scire potest idest potentia intellectiva, non est ipsum sensibile vel scibile, sed est in potentia ad ipsa. Sensitivum quidem ad sensibile; quod autem scire potest, ad scibile." Ibid.
- (7) Ibid.
- (8) Cf. supra 3.221.
- (9) Cf. supra 3.221.
- (10) I, q.84, a.2 ad 2.
- (11) In de Anima, III, l.XIII, n.789. - "Antiqui vero philosophi arbitrati sunt, quod oportet similitudinem rei cognitae esse in cognoscente secundum esse naturale, hoc est secundum idem esse quod habet in seipsa: dicebant enim quod oportebat simile simili cognosci; unde si anima cognoscat omnia, oportet, quod habeat similitudinem omnium in se secundum esse naturale, sicut ipsi ponebant. Nescierunt enim distinguere illum modum, quo res est in intellectu, seu in oculo, vel imaginatione, et quo res est in seipsa". In de Anima, I, l.IV, n.43.
- (12) Cf. supra 3.321.
- (13) In de Anima, III, l. XIII, n.789.
- (14) Ibid.
- (15) Cf. supra 3.322.
- (16) I, q.84, a.2 ad 2. - "Anima nata est cognoscere omnia vel secundum sensum, vel secundum intellectum ut habitum est in tertio De Anima." In de Sensu et Sensato, l.XV, n.212.
- (17) Cf. supra 3.31.
- (18) I, q.14, a.1.
- (19) Cf. supra 3.221.
- (20) De Veritate, q.2, a.2. - "In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum: sicut sensus recipit species omnium sensibilibum, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum." I, q.80, a.1.
- (21) Ibid. - "Nam species cogniti est in cognoscente" I, q.14, a.1.
- (22) La cita transcrita del De Veritate, correspondiente a la nota 20, comienza así: "Unde ut huic imperfectione aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis..." Ibid.
- (23) Cf. supra 3.221.

- (24) In de Anima, II, l.XII, n.377.
- (25) Cf. supra 3.31.
- (26) CAYETANO, In Summ. Theol., I, q.14, a.1, quaestio ; I, 173 a 67.
- (27) "Ad objecta facile dicitur, quod ly 'esse' abstrahit a modis essendi per identitatem, aut informationem, et similiter ly 'alia' abstrahit ab omnibus, aut quibusdam, sicut etiam ly 'cognoscitivum' abstrahit a tali, et tali cognoscitivo." L.c., sol. obj. ; I, 173 b 46.
- (28) Ibid., b 50.
- (29) Cf. supra 3.11.
- (30) Cf. supra 3.31.
- (31) Cf. supra 3.223.
- (32) Cf. supra 3.224.
- (33) Cf. supra 3.21.
- (34) Cf. supra 3.31.
- (35) Cf. supra 3.41.
- (36) Cf. supra 4.1.
- (37) "Inter potentiam et speciem intentionalem esse solum accidentalem unionem, ut pote inter accidens et subiectum, neque ullam maiorem posse excogitari." SUAREZ, F., De Anima, III, c.2, n.5 ; III, 617 (ed. Vivès).
- (38) Cf. supra 4.11.
- (39) Cf. supra Introducci6n n.1.

B I B L I O G R A F I A
=====

5. BIBLIOGRAFIA

Sería a todas luces desorbitado recopilar aquí una bibliografía tomista de carácter general, e incluso lo sería aunque nos atuviéramos meramente a los trabajos relacionados de un modo u otro con la temática del conocimiento en Santo Tomás. Por esta razón nos limitaremos a consignar aquellos estudios que guardan una vinculación estricta con el tema de la tesis o con el peculiar enfoque elegido para su desarrollo. Tan sólo en contadísimas excepciones nos hemos apartado de esa regla para mencionar obras de carácter general o sistemático -alguna de ellas por cierto ni siquiera tomista- en reconocimiento de que proporcionan una luz muy particular sobre algunos puntos o por habernos suscitado reflexiones provechosas a propósito de otros. Tal es el caso de Hartmann y Zubiri, cuya inclusión en un repertorio tan especializado podría parecer chocante a primera vista.

Saldaremos, no obstante, el compromiso con la "bibliografía general" dejando constancia de los repertorios tomistas a

nuestro juicio más útiles; en ellos se puede satisfacer con holgura toda avidez bibliográfica e incluso toda veleidad al respecto, lo que por otra parte nos excusa de incurrir aquí en tales demasías.

En lo que concierne a las fuentes, y por idénticas razones a las apuntadas, nos vamos a ceñir a las obras de Santo Tomás. Registraremos primero las dos ediciones de conjunto más recientes, una de las cuales habrá de ser por fuerza la Leonina, unánimemente considerada como la canónica. Destacaremos acto seguido los escritos de Santo Tomás a los que de manera más expresa hemos dispensado nuestra atención en el desarrollo de la tesis, detallando para cada uno de ellos las ediciones utilizadas con preferencia -casi siempre las de Marietti- y que el uso ha consagrado ya como las más manejables sin detrimento alguno del rigor.

Con estos mismos criterios, tampoco deberemos omitir algunas obras de los comentaristas clásicos de Santo Tomás, sólo de los considerados como "clásicos" por la tradición, pues de otro modo las enumeraciones volverían a ser excesivas.

5.1 FUENTES

Divi Thomae Aquinatis Opera Omnia... jussu Leonis XIII P.M. edita. Roma, 1882-1967. Publicados 19 Vols.: I-III contienen comentarios a escritos lógicos (De interpret. y Anal. post.) y físicos (Physica, De caelo..., De generatione...) de Aristóteles; IV-XII, Summa Theologica con los comentarios de Cayetano; XIII-XV, Super Boethium De Trinitate y Summa contra Gentiles, ésta con los comentarios del Ferrariense; XVI, Índices de las Sumas; XXVI y XLVI, Expositio super Iob y Super Libros Ethicorum Arist.; XL, Introd. gral. a los Opuscula y Contra errores Graecorum.

Divi Thomae Aquinatis Opera Omnia. Ed. de E. Frettté y P. Maré. 34 vols. París, L. Vives, 1871-1882.

Summa Theologica. Ed. XXIII, corregida y anotada, a cargo de De Rubeis, Billuart y otros. 6 vols. Turín-Roma, Marietti, 1942.

Suma Teológica de Santo Tomás. Texto latino de la ed. Leonina, traducción y notas por una comisión de PP. Dominicos presidida por Francisco Barbado Viejo. 16 vols. Madrid, B.A.C., 1956-60.

Summa contra Gentiles seu De veritate Catholicae Fidei. Ed. a cargo de De Rubeis. XX Reimpr. Turín-Roma, Marietti, 1933.

Suma contra los Gentiles. Edición bilingüe, con el texto de la Leonina. Traducción dirigida y revisada por Jesús Pla Castellano. 2 vols. Madrid, B.A.C., 1952.

Compendium Theologiae ad fratrem Reginaldum. En Opuscula Theologica, Vol. I (De re dogmatica et morali). Ed. a cargo de Raymundo A. Verardo, Turín-Roma, Marietti, 1959.

Super Libros Sententiarum magistri Petri Lombardi. 3 vols. Ed. de Mandonnet (vols. I-II) y F. Moos (vol. III). París, P. Lethiélleux, 1929-1933.

De veritate (Quaestiones Disputatae, Vol. I). Ed. IX, revisada, a cargo de Raymundo Spiazzi. Turín-Roma, Marietti, 1953.

De potentia, De anima, De spiritualibus creaturis, De Malo. En Quaestiones Disputatae, Vol. II. Ed. IX, revisada,

a cargo de P. Bazzi, M. Calcaterra, T.S. Centi, E. Odetto y P.M. Pession. Turín-Roma, Marietti, 1953.

De ente et essentia, De substantiis separatis seu De angelorum natura, De unitate intellectus contra averroistas, De natura verbi intellectus. En Opuscula philosophica, ed. de Raymundo Spiazzi. Turín-Roma, Marietti, 1954.

In XII Libros Metaphysicorum Aristotelis expositio. Ed. de M.-R. Cathala y Raymundo Spiazzi. Turín-Roma, Marietti, 1964.

In Aristotelis Librum De anima commentarium. Ed. IV, a cargo de A.M. Pirotta. Turín-Roma, Marietti, 1959.

In Aristotelis Libros De sensu et sensato, De memoria et reminiscencia, commentarium. Ed. de A.M. Pirotta. Turín-Roma, Marietti, 1928.

In Librum De causis expositio. Ed. de Ceslai Pera. Turín-Roma, Marietti, 1955.

Super Librum Boethii De Trinitate expositio. Ed. de P. A. Uccelli. Roma, Propaganda Fide, 1880.

5.2 COMENTARISTAS CLASICOS

CAYETANO

Summa Theologiae Divi Thomae Aquinatis... Thomae a Vio Cardinalis Caietani commentariis illustrata. Roma, 1888-1906 (incorporados a la ed. Leonina, ya citada, Vols. IV-XII)

CAPREOLO

Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis. Ed. Paban-Pègues. 7 vols. Tours, 1900-1908. Reimpr. Frankfurt/Main, Minerva Verlag, 1967.

SILVESTRE DE FERRARA

Summa contra Gentiles... commentariis Ferrariensis illustrata. Roma, 1918-1926 (incorporados a la ed. Leonina, ya citada, Vols. XIII-XV)

JUAN DE SANTO TOMAS

Cursus Philosophicus Thomisticus secundum... Aristotelis et Doctoris Angelici mentem. Nova ed., II Re impres. revisada. 3 vols. Turín-Roma, Marietti, 1948

5.3 REPERTORIOS BIBLIOGRAFICOS

BOURKE, Vernon J.

Thomistic Bibliography, 1920-1940. St. Louis, Miss The Modern Schoolman (Supl. al Vol. 21), 1945.

GIACON, Carlo

Il pensiero cristiano con particolare riguardo alla scolastica medievale (Guide Bibliografiche, II: Filosofia, 3). Milano, 1943.

KOCH, J.

Literaturverzeichnis zur Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit. Apēndice a Patristische und scholastische Philosophie (Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, Band II). & 36: Der Aristotelismus: II Thomas von Aquin. 11. Aufl., Basel-Stuttgart, Schwabe, 1960. Pāgs. 743-757.

MANDONNET, P.; DESTREZ, J.

Bibliographie thomiste. Le Saulchoir, Kain, 1921. 2e. éd. revue et corrigēe par M.-D. Chēnu. Paris, Vrin, 1960.

Bulletin Thomiste. Le Saulchoir, Étioilles, 1924 y ss. (es continuación de la citada Bibliographie thomiste de Mandonnet y Destrez, bajo la dirección de este último)

Rassegna di Letteratura Tomistica (Nuova Serie dal Bulletin Thomiste), Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino. (Recoge las publicaciones tomistas a partir de 1966). Napoli, Edizione Domenicane Italiane, 1969 y ss.

MIETHE, Terry L.; BOURKE, Vernon J.

Thomistic Bibliography, 1940-1978. Wesport, Conn./London, Greenwood Press, 1980.

TOTOK, Wilhelm

Handbuch der Geschichte der Philosophie, Band II: Mittelalter. Unter Mitarbeit von Hiltraut Heiderich und Helmut Schröer. Frankfurt/Main, Klostermann, 1973.

WYSER, Paul

Thomas von Aquin (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, hrsg. von I.M. Bochenski, Heft 13-14). Bern, A. Francke, 1950.

5.4 ESTUDIOS

ADAMCZYK, Stanislaw

De objecto formali intellectus nostri secundum doctrinam Sancti Thomae. Editio altera emendata. Roma, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1955.

ANZENBACHER, Arno

Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl. Wien-München, Oldenbourg, 1972.

ARNOU, René

"La critique de la connaissance intellectuelle de l'homme dans la philosophie de Saint Thomas", en Gregorianum, 52(1971), 273-298.

ASHMORE, Robert B.

"On Confusing Aquinas with Kant", en The Modern Schoolman, 53(1976), 277-281.

BALTHASAR, N.-J.-J.

"Cognoscens fit aliud inquantum aliud", en Revue Néoscholastique de Philosophie, 25(1923), 296-310.

"Quelques précisions au sujet de la connaissance de l'autre", en Revue Néoscholastique de Philosophie, 25(1923), 430 y ss.

BEARSLEY, Patrick J.

"Another Look at the First Principles of Knowledge", en The Thomist, 36(1972), 566-598.

Some Fundamental Features of Human Knowledge. Roma, Univers. S. Thomae, 1975.

BOGLIOLO, L.

"Saggio sulla metafisica tomistica del conoscere", en Salesianum, 17(1955), 3-57.

BOMBA, R.

„Die Identität im Erkenntnisakt bei Thomas von Aquin", en Philosophisches Jahrbuch, 69(1961-62), 75-100.

BOSKOVIĆ, H.

"Principium formale humanae cognitionis", en Divus Thomas (Piacenza), 34(1931), 387-396.

"Immanentia et transcendentia cognitionis", en Acta Academiae Romanae St. Thomae, II (1937), 113-121.

BOYER, Charles

"Le sens d'un texte de St. Thomas (De veritate, q. 1, a. 9)", en Gregorianum, 5(1924), 424-443.

BRADLEY, Denis J.M.

"Rahner's Spirit in the World: Aquinas or Hegel?", en The Thomist, 41(1977), 167-199.

BRÉTON, Stanislas

"Études phénoménologiques. Conscience et intentionnalité selon Saint Thomas et Brentano", en Archives de Philosophie, 19(1956), 63-87.

CANALS VIDAL, Francisco

"El lumen intellectus agentis en la ontología del conocimiento de Sto. Tomás", en Convivium, 1(1956), 99-136.

CASADO, F.

"El apriorismo del conocimiento en Santo Tomás de Aquino", en Estudio Agustiniiano (Valladolid), 12 (1977), 493-509.

CERRI, Stefano

"Per una fenomenologia della intenzionalità in S. Tommaso", en Rivista di Filosofia Neoscolastica, 58(1966), 395-426.

"La nozione di intenzionalità in Husserl e S. Tommaso", en Rivista di Filosofia Neoscolastica, 59 (1967), 700-725.

CLARK, Ralph W.

"Aquinas On Intentions", en The Thomist, 40(1976) 303-310.

COCCIO, Agostino

"Senso dei limiti della conoscenza umana in San Tommaso d'Aquino", en L'Homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age (Actes du Premier Congrès International de Phil. Médiévale, Louvain/Bruxelles, 1958). Louvain, Nauwelaerts, 1960. Págs. 561-570.

CROMP, G.

"Immanence et appréhension chez Saint Thomas", en Dialogue (Canadá), 3(1964), 235-247.

CROWE, F.E.

"St. Thomas and the Isomorphism of Human Knowing and Its Proper Object", en Sciences Ecclésiastiques (Montréal), 13(1961), 167-190.

DAROS, William R.

"El lumen naturale en Santo Tomás y el essere ideale en Rosmini", en Sapientia, 31(1976), 251-258.

"Lo a priori en la teoría tomista del conocimiento según J. Maréchal", en Pensamiento, 36(1980), 401-423.

DE FINANCE, Joseph

Cogito cartésien et réflexion thomiste. Paris, Beauchesne, 1956.

Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas. 2e. éd. Roma, Libr. Edit. de l'Université Grégorienne, 1960.

DE KONINCK, Charles

"L'être principal de l'homme est de penser (St. Thomas)", en WILPERT, Paul und ECKERT, W. Paul (Hrsg.) Die Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Berlin, W. de Gruyter, 1963. Pags. 325-327.

DE LA VAISSIÈRE, J.

"Le sens du mot 'verbe mental' dans les écrits de St. Thomas", en Archives de Philosophie, 3(1925), 168-175.

DE TONQUÉDEC, J.

"Connaissance et assimilation", en Archives de Philosophie, 1(1923), 56-62.

La critique de la connaissance (Les principes de la philosophie thomiste, I). 3e. éd. Paris, P. Lethiélleux, 1961.

DE VRIES, J.

"Die Bedeutung der Erkenntnismetaphysik für die Lösung der erkenntniskritischen Frage (De veritate, I, 9)", en Scholastik, 8(1933), 321-358.

"Kantische und thomistische Erkenntnistheorie", en LOTZ, Johannes B. (Hrsg.): Kant und die Scholastik heute. Pullach bei München, Berchmannskolleg, 1955. Pags. 1-34.

DEELY, John N.

"The Immateriality of the Intentional as Such", en The New Scholasticism, 42(1968), 293-306.

DEGL'INNOCENTI, Umberto

"L'enimma dell'intelletto agente", en Aquinas, 13(1970), 25-45.

DERISI, Octavio N.

La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás. Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1945.

"Metafísica del conocimiento", en Sapientia, 4 (1949), 123-130.

"Los distintos sentidos del apriori en la filosofía contemporánea y en el tomismo", en Sapientia, 22 (1967), 245-266.

DEWAN, Lawrence

"Saint Thomas. Ideas and Immediate Knowledge", en Dialogue (Canadá), 18(1979), 392-404.

DHAVAMONY, Maria S.

Subjectivity and Knowledge in the Philosophy of Saint Thomas Aquinas. Roma, Gregorian University Press, 1965.

D'IZZALINI, L.

Il principio intellettuale della ragione umana nelle opere di S. Tommaso d'Aquino. Roma, Univ. Gregoriana, 1943.

ERCILLA, José de

De la imagen a la idea. Estudio crítico del pensamiento tomista. Madrid, Gredos, 1959.

FABRO, Cornelio

Partecipazione e causalità secondo Tommaso d'Aquino. Torino, Società Editrice Internazionale, 1960.

La fenomenologia della percezione. Brescia, Morcelliana, 1961.

Percezione e pensiero. 2a. ed. rev. Brescia, Morcelliana, 1962.

FATTA, M.

"Metafisica tomista e teoria della conoscenza", en Logos, 11(1928), 49-59.

FAY, Thomas A.

"The Problem of Intellectual Intuition in the Metaphysics of Thomas Aquinas", en Sapienza, 27(1974), 352-359.

FERRARI, Mario V.

Dalla fenomenologia pura alla trascendenza assoluta. Roma, Pontif. Università Lateranense, 1968.

FETZ, Reto L.

Ontologie der Innerlichkeit. 'Reditio completa' und 'processio interior' bei Thomas von Aquin. Freiburg i. Sch., Universitätsverlag, 1975.

FIGURSKI, Leszek

Finality and Intelligence. Washington DC, University of America Press, 1978.

FLIPPEN, Douglas

"Immanence and Transcendence in Human Knowledge: The Illumination of a Problem in St. Thomas", en The New Scholasticism, 53(1979), 324-346.

GANTENBERG, H.

Das Problem der Erkenntnis im System des Thomas von Aquin und seine metaphysischen Grundlagen. Bottrop i.W., Postberg, 1930.

GARCIA ASENSIO, Pedro

"Síntesis de lo sensible y de lo intelectual en el conocer humano", en Pensamiento, 15(1959), 109-133.

GARCIA JUNCEDA, José A.

"Inteligencia y realidad", en Estudios Filosóficos, 16(1967), 65-95.

GARCIA LOPEZ, Jesús

"La intuición humana a la luz de la doctrina tomista del conocimiento", en Estudios Filosóficos, 5 (1956), 391-458.

El valor de la verdad y otros estudios. Madrid, Gredos, 1964.

GARCIA LOPEZ, Jesús (cont.)

"Verdad e inteligibilidad", en Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra, 1(1968), 69-92.

GARDAIR, J.

Philosophie de Saint Thomas; la connaissance. Paris, Lethiélleux, 1895.

GARRIGOU-LAGRANGE, R.

"Cognoscens quodammodo fit vel est aliud a se", en Revue Néoscholastique de Philosophie, 25(1923), 420-429.

"Le réalisme thomiste et le mystère de la connaissance", en Revue de Philosophie, 38(1931), 58-80 y 132-156.

"La première donnée de l'intelligence selon St. Thomas", en Mélanges Thomistes publiés par les Dominicains de la province de France à l'occasion du Vie. centenaire de la canonisation de St. Thomas d'Aquin. Paris, Vrin, 1934. Págs. 199-217.

GEHRING, R.B.

"The Knowledge of Material Essences According to St. Thomas Aquinas", en The Modern Schoolman, 33 (1956), 153-181.

GERRITY, B. Benignus

The Relations Between the Theory of Matter and Form and the Theory of Knowledge of St. Thomas Aquinas. Washington DC, Catholic University, 1938.

GEYSER, Joseph

Erkenntnistheorie. Münster, Schöningh, 1922.

GIARDINI, F.

"Similitudine e principio di assimilazione", en Angelicum, 35(1958), 300-324.

GILSON, Étienne

"Pourquoi St. Thomas a critiqué Saint Augustin", en Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge, I (1926-27), 5-127.

GILSON, Étienne (cont.)

"Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin", en Mélanges Mandonnet (Bibliothèque Thomiste, XIV), I . Paris, Vrin, 1930. Págs. 371-383.

El ser y la esencia. Trad. de L. de Sesma. Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1951.

El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás. Trad. de A. Oteiza Quirino. Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1951.

GLOUBERMAN, M.

"Intellectual Intuition and Cognitive Assimilability", en The Journal of the British Society for Phenomenology (Manchester), 10(1979), 153-163.

GOMEZ IZQUIERDO, Alberto

"Valor cognoscitivo de la intentio en Santo Tomás de Aquino", en Ciencia Tomista, 16(1924), 169-188.

GONZALEZ ALVAREZ, Angel

"Tomás de Aquino y las tres esferas del espíritu", en Sapientia, 33(1978), 88-98.

GREDT, J.

"Das Erkennen", en Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, 12(1898), 408-421.

"De unione omnium maxima inter subjectum cognoscens et objectum cognitum", en Xenia Thomistica, I (1924), 303-318.

GUILLET, J.

"La 'lumière intellectuelle' d'après Saint Thomas" en Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge, II (1927), 79-88.

HABEL, I.

Die Sachverhaltsproblematik in der Phänomenologie und bei Thomas von Aquin. Regensburg, Habel, 1960.

HANEL, Albert F.

"Grandeur et misère de l'intellectualis consideratio d'après St. Thomas", en Laval Théologique et Philosophique, 30(1974), 423-444.

HARTMANN, N.

Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento. Trad. de J. Rovira Armengol. 2 vols. Buenos Aires, Losada, 1957.

HAYEN, André

L'intentionnel dans la philosophie de Daint Thomas. 2e. éd. revue et corrigée. Préface par le R.P. Joseph Maréchal. Bruges, Desclée de Brouwer, 1954.

"Un interprète thomiste du kantisme: Joseph Maréchal", en Revue Internationale de Philosophie, 30 (1954), 449-469.

HEIMLER, Adolf M.

Die Bedeutung der Intentionalität im Bereich des Seins nach Thomas von Aquin (Versuch einer Synthese) Würzburg, Triltsch, 1962.

HENLE, Robert J.

"St. Thomas and the Definition of Intelligence", en Modern Schoolman, 53(1976), 335-346.

HENRICI, Peter

"Saint Thomas après Kant?", en Gregorianum, 56 (1975), 163-168.

HOLZ, H.

„Thomistischer Transzendentalismus: Möglichkeiten und Grenzen", en Kant-Studien, 38(1967), 376-386.

HONECKER, M.

„Der Lichtbegriff in der Abstraktionslehre des Thomas von Aquin. Eine ideengeschichtliche Studie", en Philosophisches Jahrbuch, 48(1935), 268-288.

HUFNAGEL, A.

Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Münster, Aschendorff, 1932.

JANDELLI, E.

Il problema della conoscenza e S. Tommaso d'Aquino. Venezia, Libr. Emiliana, 1925.

JANSEN, B.

„Transzendente Methode und thomistische Erkenntnismetaphysik“, en Scholastik, 3(1928), 341-368.

JOLIVET, R.

L'intuition intellectuelle. Paris, Beauchesne, 1934.

KOBERSTEIN, Johannes

Phänomenologie des Erkennens nach Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Analyse des Phänomens „Erkennen“. Ein Beitrag zum Problem der Gegenwartsbedeutung scholastischen Philosophierens. Freiburg i.B., Universitätsdruck, 1952.

KREMER, K.

„Der Apriorismus in der Erkenntnismetaphysik des Thomas von Aquin“, en Trierer theologische Zeitschrift, 72(1963), 105-116.

LANGEVIN, Gilles

„L'action immanente d'après Saint Thomas d'Aquin“ en Laval Théologique et Philosophique, 30(1974), 251-266.

LANNA, D.

La teoria della conoscenza in S. Tommaso d'Aquino. 2a. ed. a cargo de G. Capasso. Napoli, Conte, 1952.

LAURENT, Aemilius

„De natura actionis immanentis secundum S. Thomam“, en Divus Thomas (Frib.), 41(1938), 233-253.

LAZZARINI, Renato

„L'intenzionalità nella conoscenza metafisica“, en Giornale di Metafisica, 6(1951), 353-380.

„Intenzionalità e conoscenza fenomenica“, en Giornale di Metafisica, 6(1951), 544-577.

LIBERATORE, M.

Trattato della conoscenza intellettuale. 3a. ed. Roma, La Civiltà Cattolica, 1879.

LIRA PEREZ, Osvaldo

"Carácter analógico del conocer", en Philosophica (Valparaíso), 1(1978), 65-101.

LISSKA, Anthony J.

"Axioms of Intentionality in Aquinas's Theory of Knowledge", en International Philosophical Quarterly, 16(1976), 305-322.

LONERGAN, Bernard

Insight. A Study of Human Understanding. New York, Philosophical Library, 1957.

La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin. Paris, Beauchesne, 1966.

Verbum: Word and Idea in Aquinas. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1967.

The Subject (Aquinas Lecture 1968). Milwaukee, Marquette University Press, 1968.

LOTZ, Johannes B.

Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata. Roma, Universitas Gregoriana, 1958.

(Hrsg.): Kant und die Scholastik heute. München, Berchmannskolleg, 1955.

McWILLIAMS, James A.

"The Metaphysics of Knowledge", en Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, 35(1961), 14-20.

MANSER, G.M.

„Die Universalienlehre im Lichte von Akt und Potenz (Der noetische Parallelismus)", en Divus Thomas (Freiburg), 12(1934), 385-407.

MAQUART, F.-X.

"Connaissance, vérité et objet formel", en Revue Thomiste, 11(1928), 347-387.

"L'espèce intelligible", en Revue de Philosophie, 28(1928), 585-610.

MAQUART, F.-X. (cont.)

"Connaissance et a priori psychologique", en Revue Thomiste, 13(1929), 335-359.

MARC, André

Psychologie réflexive. 2 vols. Paris, Desclée de Brouwer, 1948. Trad. esp. de A. Puigcerver; Madrid, Gredos, 1965.

MARCHAL, R.

"L'action transitive et la connaissance sensible d'après Saint Thomas et Suarez", en Revue de Philosophie, 23(1923), 445-483.

MARÉCHAL, Joseph

"Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective", en Revue Néoscholastique de Philosophie, 28(1927), 137-165.

Le point de départ de la Métaphysique. Cahier V: Le thomisme devant la philosophie critique. 2e. éd. Paris, Desclée de Brouwer, 1949. Trad. esp. de F. Font y S. Heredia; Madrid, Gredos, 1959.

MARIMON BATLLO, Ricardo

"El conocimiento humano en Santo Tomás de Aquino" en Sapientia, 32(1977), 25-50.

MARITAIN, Jacques

"La vie propre de l'intelligence et l'erreur idéaliste", en Revue Thomiste, 29(1924), 268-313.

Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre. 3e. éd. Paris, Desclée de Brouwer, 1930.

Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir. 5e. éd. Paris, Desclée de Brouwer, 1948. Trad. esp. en 2 vols. por Alfredo Frossard y Leandro de Sesma. Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1947.

MASCAMBRUNI, Bruno

Il lume intellettuale. Gnoseologia tomistica. Roma, Club Editoriale Sibilla, 1965.

MAZZANTINI, C.

Realità ed intelligenza. Milano, Vita e Pensiero, 1929.

MEISSNER, W.W.

"Some Aspects of the verbum in the Texts of St. Thomas", en The Modern Schoolman, 36(1958-59), 1-30.

MESSANT, J.

"L'immanence intellectuelle d'après Caëtan", en Revue Thomiste, Supl. (1934-35), 225-245.

MONDIN, Battista

"La dottrina tomistica della conoscenza nel commento alle Sentenze", en Doctor Communis, 30(1977), 206-218.

MOREAU, Joseph

De la connaissance selon S. Thomas d'Aquin. Paris, Beauchesne, 1976.

MURNION, William E.

The Meaning of Act of Understanding. A Study of the Thomistic Notion of Vital Act and Thomas Aquinas's Original Teaching. Roma, Università Gregoriana, 1973.

"St. Thomas Aquinas's Theory of the Act of Understanding", en The Thomist, 37(1973), 88-118.

NINK, Caspar

„Die Wesenheiten der Dinge und ihre Erkenntnis", en Scholastik, 2 (1927), 541-561.

„Die intellektuelle Erkenntnis", en Philosophisches Jahrbuch, 41(1928), 267-283 y 449-466.

NOEL, Léon

"Le réel et l'intelligence", en Revue Néoscholastique de Philosophie, 26(1925), 5-28.

"La présence immédiate des choses", en Revue Néoscholastique de Philosophie, 28(1927), 179-196.

NOEL, L. (cont.)

"La présence des choses à l'intelligence", en Revue Néoscholastique de Philosophie, 31(1930), 145-162.

"L'intelligible", en Revue Néoscholastique de Philosophie, 31(1930), 396-402.

"La présence de l'intelligible à la conscience selon S. Thomas et Cajetan", en Philosophia Perennis (Festgabe Geyser), Regensburg, Habbel, 1930; Vol. I, págs. 159-166.

NUGGENT, Fr.

"Immanent Action in St. Thomas and Aristotle", en New Scholasticism, 37(1963), 164-187.

O'CONNELL, M.

"S. Thomas and the Verbum: An Interpretation", en Modern Schoolman, 24(1947), 224-234.

ORLANDO, Pasquale

"L'esperienza intellettuale tomista", en Aquinas, 18(1974), 204-239.

OSANDON VALDES, Juan Carlos

"El a priori en Santo Tomás de Aquino", en Philosophica (Valparaíso), 1(1978), 103-127.

OTTAVIANO, Carmelo

"L'intentionnel dans la philosophie de St. Thomas", en Sophia, 14(1946), 103-106.

OWENS, Joseph

"Aquinas On Cognition as Existence", en Proceedings of the Catholic Philosophical Association, 8(1974), 74-85.

"Soul as Agent in Aquinas", en New Scholasticism, 48(1974), 40-72.

PALMES, Fdo. M.

"Valoración del entendimiento agente en la gnoseología de Sto. Tomás", en Espíritu, 9(1960), 23-28.

PEGHAIRE, J.

'Intellectus' et 'ratio' selon Saint Thomas d'Aquin. Paris, Vrin, 1936.

Regards sur le connaître. Montréal, Éditions Fides 1949.

PEREZ ARGOS, Baltasar

"Inmaterialidad y asimilación cognoscitiva en el Ferrariense", en Estudios Eclesiásticos, 18 (1944), 101-135.

PISTERS, Ed.

La nature des formes intentionnelles d'après Saint Thomas d'Aquin. Paris, P. Bossuet, 1933.

PRESTIPINO, V.

"Adeguatio e razionalità", en Giornale di Metafisica, 32(1977), 205-216.

PRESTON, Robert A.

Causality and the Thomistic Theory of Knowledge. Washington DC, Catholic University of America, 1960.

PRZYWARA, E.

„Kantischer und thomistischer Apriorismus", en Philosophisches Jahrbuch, 42(1929), 1-24.

RABADE ROMEO, Sergio

"La gnoseología tomista a la luz del pensamiento actual", en Estudios Filosóficos, 23(1974), 203-217.

RABEAU, Gaston

Species. Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d'Aquin. Paris, Vrin, 1938.

RAHNER, Karl

Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. 2. Aufl., überarb. von J.B. Metz. München, 1957. Trad. esp. de A. Alvarez Bolado; Barcelona, Herder, 1963.

RAMIREZ, Manuel

"Valoración del entendimiento agente en la gno-seología de Sto. Tomás", en Estudios Filosóficos, 6(1957), 97-136.

"La supremacía del entendimiento agente en Sto. Tomás y sus dificultades", en Estudios Filosóficos, 6(1957), 203-230.

REILLY, George C.

"St. Thomas and the Problem of Knowledge", en The Thomist, 17(1954), 510-524.

RIERA MATUTE, Agustín

La articulación del conocimiento sensible. Una interpretación del pensamiento de Sto. Tomás de Aquino. Pról. de Jesús García López. Barcelona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1970.

RIOUX, Bertrand

L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin. Préface de Paul Ricoeur. Paris, P.U.F.-Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1963.

RIVERA, Jorge

Konnaturales Erkennen und vorstellendes Denken. Eine phänomenologische Deutung der Erkenntnislehre des Thomas von Aquin. Freiburg-München, Alber, 1967.

ROBB, James H.

"Intelligere intelligentibus est esse", en O'NEIL, Charles J.; An Etienne Gilson Tribute, Milwaukee, The Marquette University Press, 1959; págs. 209-227.

ROBERT, J.-D.

"Éléments d'une définition analogique de la connaissance chez St. Thomas", en Revue Philosophique de Louvain, 55(1957), 443-469.

"Perspectives métaphysiques de l'interprétation ontologique de la connaissance humaine chez St. Thomas", en Angelicum, 36(1959), 321-342.

ROIG GIRONELLA, Juan

"Un capítulo de filosofía del lenguaje: la metafísica de Sto. Tomás y la transcendencia del pensamiento, planteada por la fenomenología", en Espíritu, 70(1974), 131-147.

ROLAND-GOSSELIN, M.-D.

"Sur la notion de présence en épistémologie", en Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 17(1928), 77-81.

ROLFES, E.

Thomas von Aquin. Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis (S.Th., I, q. 84-88). Leipzig, Felix Meiner, 1924.

ROMEYER, B.

Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain. Paris, Beauchesne, 1928

ROSMINI, A.

La dottrina della conoscenza in S. Tommaso (Estratto dal Rinnovamento della Filosofia), a cura di G. Marino. Torino, Paravia, 1926.

ROUSSELOT, P.

L'intellectualisme de Saint Thomas. 3e. éd. Paris, Beauchesne, 1946.

RUFNER, Vinzenz

"Innere Zusammenhänge in den Denkmotiven bei Thomas von Aquin, Kant, Hegel und Heidegger", en Kant-Studien, 57(1966), 90-100.

RUPPEL, Ernesto

Unbekanntes Erkennen: Das Erfassen der Wirklichkeit nach dem hl. Thomas von Aquin. Würzburg, Konrad Triltsch, 1971.

"O conhecimento intelectual humano segundo São Tomás", en Revista Portuguesa de Filosofia; 24(1968) 261-299.

SACCHI, Mario E.

"La participación de la inteligencia en la experiencia sensible", en Sapientia, 30(1975), 187-198.

"La distinción real entre el verbo interior y la operación intelectual en las creaturas espirituales" en Sapientia, 3(1978), 201-221.

SAINT-GERMAIN, J.-M.

L'immatérialité, racine de la connaissance d'après les principes de la philosophie aristotélico-thomiste Montréal, Universitas a S. Thoma, 1970.

SALA, Giovanni B.

"L'origine del concetto. Un problema kantiano e una risposta tomista", en Rivista di Filosofia Neoscolastica, 66(1974), 975-1017.

SANCHEZ RUIZ, J.M.

"La conoscenza dell'essere e la infinitezza dell'intelletto umano secondo S. Tommaso d'Aquino", en Divus Thomas (Piacenza), 59(1956), 143-169.

SAVAGNONE, Giuseppe

"La conoscibilità del mondo della natura secondo San Tommaso", en Aquinas, 21(1978), 63-93.

SEIFERT, Josef

Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis. Salzburg-München, A. Pustet, 1972.

SERTILLANGES, A.-D.

"L'être et la connaissance dans la philosophie de St.-Thomas d'Aquin", en Mélanges Thomistes publiés par les Dominicains de la province de France à l'occasion du Vie. centenaire de la canonisation de St. Thomas d'Aquin (Bibliothèque Thomiste, III). Paris, Vrin, 1934; Págs. 175-197.

SIEWERTH, Gustav

Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Erster Teil: Die sinnliche Erkenntnis. Berlin-München, Oldenbourg, 1933. Reimpr. en Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

SIEWERTH, Gustav (cont.)

Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis als Einheitsgrund der philosophischen Systematik des Thomas von Aquin. Freiburg i.B., Universität Freiburg, 1937.

„Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin“, en Symposion, 1 (1948), 89-167.

SIMON, Yves

Introduction à l'ontologie du connaître. Paris, Desclée de Brouwer, 1934.

SIMONIN, H.-D.

"L'identité de l'intellect et de l'intelligible dans l'acte d'intellection", en Angelicum, 7(1930), 218-248.

"Immatérialité et intellection", en Angelicum, 7 (1930), 460-486.

"La notion d'intentio dans l'oeuvre de St.-Thomas d'Aquin", en Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 19(1930), 445-463.

"Connaissance et similitude", en Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 20(1931), 293-303.

"À propos de la notion d'intuition dans la philosophie thomiste de la connaissance. L'opinion de Capreolus", en Revue Thomiste, 15(1932), 448-451.

SLADCEK, F.

„Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge - entwickelt aus der Erkenntnismetaphysik des hl. Thomas von Aquin“, en Scholastik, 1 (1926), 573-579.

SMITH, Marc

"Is There a Thomistic Alternative to Lonergan's Cognitive Structure?", en The Thomist, 43(1979), 626-636.

SOHNEN, G.

Sein und Gegenstand. Münster, Aschendorff, 1930.

STALLMACH, Josef

„Spontaneität des Subjekts im Aufbau wissenschaftlicher Erkenntnis nach der Intellectus-agens-Lehre Thomas von Aquin“, en Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario (Atti del Congresso Internazionale, Roma/Napoli, 1974), págs. 401-409.

STEIN, Edith

„Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. Versuch einer Gegenüberstellung“. En Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsband: Husserls Festschrift (1929); reimpr. en Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973. Págs. 315-338.

SWEENEY, Leo

„Aquinas or Philosophers of Subjectivity“, en Modern Schoolman, 47(1969), 57-70.

TOCCAFONDI, E.

„Immaterialità e conoscenza“, en Angelicum, 14 (1937), 497-515.

TOPOR, E.W.

Das 'Lumen naturale' in der thomistischen Metaphysik des Erkennens. Freiburg i.B., Universität Freiburg, 1965.

TROUILLARD, Jean

„La connaissance selon Saint Thomas (J. Moreau)“ en Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, 168(1978), 73-77.

VAN RIET, Georges

L'Épistémologie thomiste. Louvain, Éditions Universitaires, 1946.

„Réalisme thomiste et phénoménologie husserlienne“, en Revue Philosophique de Louvain, 55(1957), 58-92.

VERBEKE, G.

„Le développement de la connaissance humaine selon St. Thomas“, en Revue Philosophique de Louvain, 47(1949), 437-457.

VERNEAUX, Roger

Epistemología general. Trad. de L. Medrano. Barcelona, Herder, 1967.

Filosofía del hombre. Trad. de L. Medrano. Barcelona, Herder, 1970.

VEUTHEY, Léon

La connaissance humaine. Roma, Antonianum, 1948.

WILHELMSSEN, Frederick D.

Man's Knowledge of Reality. New York, Prentice-Hall 1956.

YAGUE, J.

"Karl Rahner y la metafísica tomista del conocimiento", en Augustinus, 9(1964), 193-204.

ZAMBONI, G.

La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere. Milano, Vita e Pensiero, 1923.

"L'elaborazione intellettuale dei dati sensibili, secondo S. Tommaso e secondo Kant", en Rivista di Filosofia Neoscolastica, 19(1927), 322-355.

La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino. Verona, Tip. Veronese, 1934.

ZARCO NERI, Miguel A.

"De la naturaleza del conocimiento en la filosofía de Sto. Tomás de Aquino", en Revista de Filosofía (México), 6(1974), 227-236.

ZUBIRI, Xavier

Inteligencia sentiente. Madrid, Alianza, 1980.

265

I N D I C E
=====

I N D I C E G E N E R A L =====

PROLOGO

Presentación del tema, directrices metodológicas	
y conclusiones	3
Notas	20

INTRODUCCION

1. Aproximación etimológica	21
2. Perspectiva fenomenológica	30
Notas	64

I P L A N T E A M I E N T O T R A S C E N D E N T A L =====

3. <u>CONDICIONES DE POSIBILIDAD</u>	69
3.01 Justificación del análisis trascendental ...	72

3.02 Hilo conductor del planteamiento	
trascendental	76
Notas	85

3.1 EL ESSE COMO ACTO

3.11 Deducción trascendental de la condición	
de posibilidad absoluta	88
3.12 Deducción sistemática desde la condición	
de posibilidad absoluta	93
3.121 Actualidad	93
3.122 El <u>esse</u> fundamento del conocer ...	95
3.123 El <u>ens universale, a priori</u>	
objetivo del entendimiento	99
3.124 La inmanencia del acto	105
3.125 La inmaterialidad	113
Notas	116

3.2 EL SER EN POTENCIA

3.21 Deducción trascendental de la condición	
de posibilidad reductiva	125
3.22 Deducción sistemática desde la condición	
de posibilidad reductiva	129
3.221 La apertura	130
3.222 La receptividad	133
3.223 Las facultades como aprioris	
subjetivos	136

3.224 Los objetos formales como	
aprioris objetivos	145
Notas	154

3.3 LA FORMA REPRESENTATIVA

3.31 Deducción trascendental de la condición	
de posibilidad relacional	162
3.32 Deducción sistemática desde la condición	
de posibilidad relacional	184
3.321 La intencionalidad	185
3.322 Objetividad y verdad	193
3.323 La asimilación virtual	198
3.324 La asimilación formal	204
3.325 La asimilación esencial	
o quiditativa	209
3.326 La asimilación existencial	
o entitativa	210
3.327 La espontaneidad	216
Notas	238

3.4 LA ASIMILACION CAUSAL

3.41 Deducción trascendental de la condición	
de posibilidad del realismo	247
3.42 Deducción sistemática desde la condición	
de posibilidad del realismo	255
3.421 La interacción de las causas	257

3.422	La "immutatio spiritualis"	259
3.423	La asimilación constitutiva del entendimiento agente	266
Notas	275

II NATURALEZA DE LA ASIMILACION =====

4.1	<u>DEFINICION DE LA ASIMILACION</u>	281
4.11	La identidad	286
4.12	La alteridad	296
Notas	309
4.2	<u>CLASIFICACION DE LA ASIMILACION</u>	313
4.21	Asimilación precognitiva y preunitiva	314
4.22	Asimilación precognitiva y unitiva	318
4.23	Asimilación cognoscitiva	320
Notas	324
4.3	<u>"ANIMA EST QUODAMMODO OMNIA"</u>	
4.31	Propiedad del cognoscente en potencia	326
4.32	Expresión sintética de la asimilación	330
Notas	336

5. <u>BIBLIOGRAFIA</u>	339
5.1 Fuentes	341
5.2 Comentaristas clásicos	342
5.3 Repertorios bibliográficos	343
5.4 Estudios	344
<u>INDICE GENERAL</u>	366

